A. HARNACK

L'ESSENZA
DEL
CRISTIANESIMO

TRADUZIONE DAL TEDESCO

DI

A. BONGIOANNI

III EDIZIONE

TORINO
FRATELLI BOCCA, EDITORI.
1923

Stabilimento Tipografico Fratelli Stianti — Sancasciano (Val di Pesa).

CONFERENZA I.

Il soggetto ed i suoi limiti. — L'Evangelo. — Introduzione e notizie storiche.

Dice il grande filosofo del positivismo, John Stuart Mill, che non si ricorderà mai tanto che basti all'umanità, essere esistito un uomo che ebbe nome Socrate. Egli ha ragione, ma a maggior diritto sarà sempre da ricordare agli uomini, che tra mezzo a loro visse un uomo di nome Gesù Cristo. È vero che questo è un fatto storico di cui abbiamo sentito parlare fin da fanciulli, ma purtroppo non si può dire che la scuola imprima nella nostra memoria l'immagine di Gesù Cristo così fortemente, che essa vi rimanga incancellabile per tutta la vita, e divenga per così dire nostra proprietà inalienabile. Vogliamo concedere che un uomo, di cui lo spirito abbia accolto un raggio della luce di lui, non potrà mai essere quello che egli sarebbe, se di Gesù Cristo non avesse mai saputo nulla; ma questo vago ricordo, che spesso si riduce ad una superstizione, non può essere sorgente di vita e di forza. Se poi nasce in noi il desiderio di qualche no-

tizia più certa, se vogliamo sapere chi veramente sia stato Gesù Cristo, che cosa egli abbia veramente annunziato, e ricorriamo per ciò alla letteratura moderna, ci troviamo in mezzo ad una selva di contraddizioni. V'è chi afferma che il Cristianesimo originario è molto simile al Buddismo, e nella negazione del mondo e nel pessimismo vede l'intima essenza ed il sublime di esso. Altri invece sostengono che il Cristianesimo è una religione ottimistica, e che deve essere considerato unicamente come una evoluzione superiore dell'Ebraismo, e con ciò credono di aver detto una gran cosa. Altri al contrario affermano che l'Evangelo ha ripudiato quel che c'era di ebraico nella sua origine, che esso è il prodotto di un occulto influsso greco, un germoglio nato sul tronco dell'Ellenismo. Si fanno poi innanzi i filosofi della religione, e dicono che il vero nocciolo, la chiave dei misteri dell'Evangelo è la metafisica che da esso si desume; secondo altri invece l'Evangelo non ha nulla a che fare colla filosofia, come quello che si rivolge unicamente all'umanità che sente e che soffre; la filosofia vi fu poi intrusa a forza. Ed ecco finalmente i modernissimi, i quali affermano che nella storia la religione, la morale, la filosofia, non sono che forme esteriori, e che in ogni tempo la vera forza attiva sta nei fatti economici; così anche il Cristianesimo in origine non fu altro che un movimento sociale, e Cristo un redentore nel senso sociale, il redentore delle classi inferiori oppresse ed avvilite.

È certamente meraviglioso il vedere come ciascuno voglia ritrovare in Gesù Cristo qualche parte di sè stesso, delle proprie opinioni, dei proprî interessi, od almeno trarre da lui qualche argomento a proprio vantaggio; questo fatto, che continuamente si ripete, si può paragonare al gnosticismo del primo secolo, quando tutte le scuole e tutti i sistemi contendevano tra loro per appropriarsi Gesù Cristo. E ai nostri giorni si è tentato di mettere d'accordo coll'Evangelo non soltanto le idee del Tolstoi, ma perfino quelle del Nietzsche; il che secondo noi è argomento degno di essere studiato, assai meglio che non sia la connessione tra certe speculazioni teologiche o filosofiche e la parola di Cristo.

Ma in complesso, l'impressione che riceviamo da questo cozzare di giudizi contradditorii, è tutt'altro che confortante, tanto che ci pare che da questa confusione non ci sia via di scampo. Or dunque se taluno, dopo aver inutilmente tentato di orientarsi, abbandona l'impresa, come potremo biasimarlo? E si aggiunga, che in fondo la questione può parere indifferente. Che importa a noi di una storia, di un personaggio da cui ci separano diciannove secoli? I nostri ideali, le nostre forze appartengono al presente; è misera e vana fatica cercare di ricavarli da antichi manoscritti. Chi pensa così, non ha torto, ma neppure ha ragione. Noi ed ogni cosa nostra — nel senso più elevato — siamo il prodotto della storia, o per meglio dire, di quelli avvenimenti che in essa hanno avuto conseguenze tali da sentirsene l'ef-

fetto anche al presente. Ma l'acquistare di questi avvenimenti una cognizione conforme al vero, non è cosa che appartenga soltanto allo storico, bensì a tutti coloro che senza aiuto di alcuno vogliono giovarsi degli insegnamenti che la storia ci offre così copiosi. E che l'Evangelo sia uno di questi avvenimenti capitali, e che nulla valga a sostituirlo, è opinione concorde di tutti i più grandi intelletti. « Per quanto progredisca la civiltà, per quanto si estendano le conquiste dell'intelligenza umana, la sublimità morale del Cristianesimo non sarà mai superata. » In queste parole, dopo molti tentativi e lunghe meditazioni, il Goethe riassume il suo giudizio storico e morale sopra questo argomento. E se anche non ci movesse un desiderio spontaneo, l'autorità di un tanto uomo dovrebbe bastare a farci riputar degno di seria considerazione ciò che a lui parve così grande e prezioso; nè le voci contrarie che ora con tanta sicurezza affermano che la religione cristiana ha sopravvissuto a sè stessa dovrebbero distoglierci da tale studio, anzi esserci di incitamento a voler meglio conoscere questa religione, che alcuni credono di poter relegare tra le cose morte.

La verità è che questa religione è oggi più viva che mai, e dobbiamo riconoscere, a lode del nostro tempo, la serietà ed utilità degli studi intorno all'essenza ed al valore del Cristianesimo, studi che oggi sono assai più coltivati che non trent'anni or sono. Anche i tentativi e gli esperimenti, le teorie strane ed astruse, le contraffa-

zioni, la confusione, perfino l'odio, sono segni di vera vitalità e di lotta nobile e gagliarda. Ma non dobbiamo credere che questa lotta sia cosa affatto nuova, e che noi siamo i primi i quali, scosso il giogo della religione autoritaria, ci affatichiamo per raggiungere una religione liberatrice e per virtù propria conquistatrice, nella quale tuttavia sopravviverà qualche cosa di confuso e di non rigorosamente vero. Già sessantatrè anni or sono così scriveva il Carlyle: « In questi tempi di dissoluzione, nei quali il principio religioso, sbandito da pressochè tutte le chiese, sopravvive quasi latente nel cuore dei buoni, aspirando ad una nuova rivelazione ed affaticandosi per prepararle la via, oppure erra privo di ricetto, come anima in cerca di un corpo, non è meraviglia che tale principio, quasi in via di tentativo o di transazione, assuma non di rado le più strane forme della superstizione e del fanatismo. L'entusiasmo superiore che è nella natura umana per qualche tempo può rimanere, per così dire, privo di esponente, ma non perisce, e continua ad operare indefesso, quasi alla cieca, negli abissi del caos. Così si succedono senza interruzione le sètte e le chiese; e poi scompaiono per dar luogo a nuove metamorfosi. »

A chi conosce il nostro tempo sembrerà che queste parole siano state scritte oggi. Ma in queste lezioni noi non intendiamo studiare il principio religioso e la sua evoluzione; noi ci proponiamo di rispondere ad un quesito più modesto, benchè non meno importante: che cosa è il Cri-

stianesimo? che cosa fu in passato, che cosa è divenuto? Ed osiamo sperare che studiando per dare una risposta a tale questione, ne verrà qualche lume anche sulla questione più ampia: che cosa è, che cosa sarà per noi la religione? Per risolvere tale questione, noi non abbiamo ad occuparci che della religione cristiana; le altre, in fondo, non ci riguardano più.

* * *

Che cosa è il Cristianesimo? Tale questione noi la studieremo unicamente sotto l'aspetto storico e cercheremo di risolverla col sussidio della scienza storica e dell'esperienza della vita, di cui la storia ci è maestra. Ma con ciò non intendiamo di escludere dalle nostre considerazioni l'apologetica e la fisolofia della religione. E qui mi si conceda qualche parola a chiarire il mio concetto.

Nella scienza della religione l'apologetica ha il suo posto necessario, poichè è ufficio nobile e degno il portare innanzi le prove a conferma del diritto della religione cristiana, ed il dimostrare quanta gran parte essa abbia nella nostra vita intellettuale e morale. Ma l'apologetica non ha nulla a che fare coll'essenza di questa religione, che è questione puramente storica; ciò non si deve dimenticare, se all'indagine storica non si vuol togliere ogni credito. Si aggiunga che di quella apologetica che sarebbe veramente necessaria al nostro tempo, non abbiamo alcun esempio degno di considerazione. Se si eccettua qualche

tendenza al meglio, questa disciplina è in condizioni veramente tristi; essa non sa bene che cosa voglia difendere, ed è incerta nella scelta dei suoi mezzi. Inoltre spesso riesce molesta ed indecorosa. Credendo di far bene, essa esalta la religione come se fosse una merce da spacciare ad ogni costo, od uno specifico per tutti i mali della umanità. E per mettere in bella mostra la religione, l'apologetica trae partito da ogni inezia, e mentre si affatica a dimostrare la necessità e la sublimità della religione, non riesce che a screditarla o nel miglior caso a dimostrare che la religione è cosa accettabile, perchè affatto innocua. Inoltre essa non sa guardarsi dal patrocinare, insieme colla religione in senso assoluto, questa o quella special formula religiosa; ed invero, dato lo scarso contenuto intellettuale di questa apologetica, qualche cosa di più o di meno non nuoce nè giova. Ma il danno che essa ha prodotto e continuamente produce è cosa indicibile! No, la religione cristiana è semplice e sublime, ed uno è il fine che essa si propone: la vita eterna nella vita terrena, nella possanza ed al cospetto di Dio. Essa non è un segreto morale o sociale per conservare tutto il conservabile. È già un'offesa alla religione il domandare qual parte essa abbia avuto nell'incivilimento e nel progresso dell'umanità, ed il volerla giudicare a questa stregua. Disse il Goethe: « L'umanità progredisce incessantemente, ma l'uomo rimane sempre lo stesso. » Ora, la religione è cosa che riguarda l'uomo quale esso è e rimane nel progredire e nel trasformarsi

di ogni cosa. L'apologetica cristiana non deve dunque dimenticare che la sua materia è la religione nella sua purezza e nella sua forza nativa. Senza dubbio, la religione non vive solo per sè stessa ma è in intima comunione con tutte le attività dello spirito, come pure colle condizioni naturali ed economiche. Ma, essa non è soltanto un esponente od una funzione di queste, bensì una realtà poderosa ed invadente, una forza inibitrice od impulsiva, fecondatrice o deleteria. Giova acquistarne cognizione e determinarne l'indole, qualunque sia il punto di vista nel quale si colloca l'osservatore, qualunque sia il valore che egli nella propria vita attribuisce alla religione.

Ma da queste lezioni escludiamo anche la filosofia della religione, nello stretto senso del vocabolo. Sessant'anni or sono ci saremmo affaticati a trovare, per mezzo di speculazioni, un concetto generale della religione, per giudicare poi alla stregua di esso la religione cristiana. Ma ora, non senza ragione, siamo divenuti scettici rispetto a questo metodo. *Latet dolus in generalibus!* Noi sappiamo che non si può ridurre la vita ad un sistema di concetti generali, e che non esiste un concetto di religione, al quale le varie religioni possano riferirsi come le specie al genere. Potremmo anzi domandarci: esiste, in tesi principale, un concetto comune di « religione »? O quel che ci appare come elemento comune non è piuttosto una tendenza indeterminata? O questa parola non rappresenta forse altro che una lacuna esistente nel nostro intimo, lacuna che

ognuno riempie a modo suo, e della quale molti non s'accorgono affatto? Io non sono di questa opinione; al contrario credo che qui in fondo ci sia qualche cosa di comune, che frammentario dapprima e nebuloso, nel corso della storia ha raggiunto unità e chiarezza. Io penso che Agostino ha ragione dove dice: « Tu, o Signore, ci hai fatti a tua immagine, ed il nostro cuore è inquieto, finchè non trovi la sua quiete in Te. » Ma noi non ci proponiamo di rintracciare questo elemento comune, nè di dimostrare per via di indagini psicologiche e demopsicologiche l'essenza ed il diritto della religione. Rimane la questione puramente storica: che cosa è la religione cristiana?

* * *

Dove cercheremo noi la nostra materia? La risposta sembra facile e definitiva: In Gesù Cristo e nel suo Evangelo. Ma sebbene questo sia il punto di partenza delle nostre ricerche e ne costituisca la materia principale, tuttavia al nostro assunto non basta farci un'idea compiuta di Gesù Cristo e dei principî fondamentali del suo Evangelo. E non basta perchè in ogni grande personaggio storico vi è qualche cosa che non si manifesta se non quando opera sull'animo di altri uomini. Possiamo anzi dire, che quanto più grande è il personaggio, quanto maggiore è l'azione di esso nella storia e nell'animo degli altri uomini, tanto meno è possibile conoscerlo

in tutto l'esser suo unicamente dai suoi atti e dalle sue parole. Bisogna aver presenti alla mente gli effetti che esso ha prodotto negli uomini di cui è divenuto duce e signore. Perciò alla domanda: — Che s'intende per cristiano? — è impossibile dare una risposta compiuta, se ci restringiamo alla predicazione di Gesù Cristo. Dobbiamo estendere il nostro studio alla prima generazione dei suoi discepoli, a quelli che con lui sedettero a mensa, e udire da essi quello che impararono da lui.

Ma la nostra materia non è ancora esaurita: il Cristianesimo è un grande fatto storico, che non appartiene ad una sola epoca; in esso e per esso, non una volta sola, ma in tutti i tempi, si vennero continuamente svolgendo nuove forze; noi dobbiamo dunque tener conto anche di tutte le manifestazioni posteriori dello spirito cristiano. Il Cristianesimo non è una dottrina che sia stata uniformemente propagata dalla tradizione, oppure svisata ad arbitrio; esso è fiamma di vita che continuamente si riaccende, ed oggi arde per virtù propria. Diremo anzi, che Cristo medesimo e gli Apostoli prevedevano, come cosa certa, che la religione da loro fondata e propagata sarebbe assorta ad una vita più ampia, ad una maggiore altezza di visione intellettuale che non avesse al tempo della sua fondazione; essi la commisero allo Spirito, perchè la guidasse di luce in luce a sempre più alti destini. Come per conoscere una pianta dobbiamo studiarne non solo il tronco e le radici, ma anche la corteccia, i rami, le

foglie ed i fiori, così non potremo conoscere a fondo la religione cristiana se non estenderemo le nostre indagini a tutta la storia di essa. Senza dubbio essa ebbe un'epoca che diremo classica, ebbe un fondatore che mise in atto in sè stesso la propria dottrina; penetrare nello spirito di lui, rimane pur sempre la questione principale; ma chi si restringesse unicamente a lui, ridurrebbe la sua osservazione in termini troppo angusti. Egli volle iniziare, ed iniziò, una nuova vita religiosa indipendente da ogni altra; anzi la sua vera grandezza consiste nell'aver condotto gli uomini a Dio, nell'aver fatto sì che oggi vivano con lui di vita propria; come potremo dunque tacere della storia dell'Evangelo, volendo conoscere Cristo in tutto l'esser suo?

Si obietterà che la questione posta in questi termini si fa più difficile, e che aumentano le probabilità di errore. Noi non lo neghiamo, ma se per evitare questa difficoltà poniamo la questione in forma più semplice, che in questo caso sarebbe erronea, ci pare che il rimedio sia peggiore del male. D'altra parte, se anche cresceranno le difficoltà, la questione posta in termini più ampi faciliterà per altra via il nostro lavoro, aiutandoci a scoprire quello che nel fenomeno storico è essenziale, ed a distinguere la sostanza dalle forme esterne transitorie.

Gesù Cristo ed i suoi primi discepoli appartengono al loro tempo, come noi al nostro; in altre parole, i loro sentimenti, le loro cognizioni, i loro giudizi e l'opera loro vanno considerati nell'am-

biente del loro popolo e delle condizioni in cui questo viveva in quel tempo. Se fosse altrimenti, essi non sarebbero stati uomini di carne e di ossa, ma « ombre vane fuor che nell'aspetto ». A dir vero, per diciassette secoli si è creduto e molti credono anche oggidì, che all'« umanità » di Gesù Cristo, che anche essi insegnano, sia sufficiente l'ammettere che egli ebbe un corpo ed un'anima come abbiamo noi; come se un tal uomo senza caratteri individuali determinati, fosse tra le cose possibili. Essere un uomo vuol dire in primo luogo possedere certe tendenze e disposizioni psicologiche precise e determinate, e per conseguenza limitate da certi confini; in secondo luogo, vuol dire vivere con tali disposizioni in un ambiente storico anch'esso limitato. Fuori di qui non c'è «uomo» possibile. Ma la conseguenza immediata di questa massima è che non v'è pensiero, detto od atto di un uomo, dal quale si possano escludere questi coefficienti delle disposizioni individuali e del tempo. Vi sono certi detti che ci sembrano veramente classici, e valevoli in ogni tempo, ma un limite assai sensibile è già dato dal linguaggio. Tanto meno possibile sarà dunque il rappresentare la psiche di un personaggio storico nella sua interezza, in modo che il nostro intelletto non avverta più l'esistenza dei limiti anzidetti, nè di ciò che esso contiene di estraneo a noi e di convenzionale, e ciò avverrà in modo tanto più sensibile, quanto più il tempo ci allontana dall'oggetto del nostro studio.

Di qui risulta per lo storico, di cui è altissimo ufficio stabilire quel che nei fatti ha valore permanente, la necessità di non attaccarsi alle parole, ma di cercare e mettere in luce ciò che è essenziale. « Cristo nella sua interezza, il Vangelo nella sua interezza » — se con queste espressioni si intende rappresentare l'immagine esteriore e stabilirla come norma — son frasi fatte insidiose e fallaci, come « Lutero nella sua interezza », e simili; insidiose, perchè asserviscono la nostra mente; fallaci, perchè quei medesimi che le spacciano, non le prendono sul serio, e se anche volessero prenderle sul serio, non possono. E non possono, perchè non sanno spogliarsi del fanciullesco abito intellettuale con cui sentono, conoscono e giudicano il loro tempo.

Qui non ci sono che due vie possibili: l'Evangelo in ogni sua parte è identico alla forma primitiva, ed in tal caso esso non isfugge alle leggi del tempo; oppure esso contiene, nella mutabilità delle forme storiche, qualche cosa che ha valore in ogni tempo. La seconda è a nostro giudizio la via buona. La storia della Chiesa fino dai suoi inizi ci dimostra che era necessario che il « Cristianesimo primitivo » perisse, perchè rimanesse il « Cristianesimo »; così anche più tardi le trasformazioni si succedono senza posa. Fin da principio il Cristianesimo recava l'abolizione di forme e di riti, proponeva nuovi fini alle speranze, mutava il modo di sentire, e questo lavoro non si arrestò mai. Ma appunto perchè noi possiamo considerare il Cristianesimo non

solo nei suoi inizi, bensì in tutto il suo svolgimento storico, sarà più saldo e sicuro il criterio che seguiremo per discernere ciò che è essenziale e veramente prezioso.

Il nostro criterio sarà più sicuro, ma non c'è bisogno che noi lo desumiamo dalla storia dei tempi posteriori. La materia stessa che studiamo ci suggerisce questo criterio. Noi vedremo che nell'Evangelo quello che, per così dire, è prettamente evangelico, parla a noi in modo così semplice e forte da non poterlo fraintendere. Non c'è bisogno di ampî e metodici studi preparatorî per arrivare ad intenderlo. Chi possiede un chiaro intuito ed un senso sicuro di ciò che è veramente vivo e grande, non può non arrivare alla sostanza dell'Evangelo, spogliandola dell'involucro di cui l'ha rivestita la storia. Poniam pure che in alcuni casi non sia tanto facile da discernere il permanente dal transitorio, ciò che è principio da ciò che appartiene alla storia; non è da temere che ci avvenga come al fanciullo che spogliando una radice delle sue tuniche, in cerca del nucleo, si trova a non aver più nulla tra mano, e si accorge che la radice era formata da quelle tuniche appunto che egli ha tolte. Anche la storia della religione cristiana conosce queste vane fatiche; ma ben maggior fatica durerebbe chi volesse persuaderci che nel nostro caso, continuando la metafora, non c'è nè involucro nè nucleo, nè rimessiticci nè seccumi; ma che ogni cosa è ugualmente preziosa e duratura.

In queste lezioni prenderemo dunque a studiare innanzi tutto l'Evangelo di Gesù Cristo: sarà anzi questo l'argomento che ci occuperà più a lungo. Cercheremo in seguito di dare una idea dell'impressione che Gesù Cristo ed il suo Evangelo fecero sulla prima generazione dei suoi discepoli. In ultimo seguiremo nella storia le principali variazioni del Cristianesimo e cercheremo di conoscerne i tipi principali. Quello che questi fenomeni hanno di comune sarà da noi messo a confronto coll'Evangelo; i principî fondamentali dell'Evangelo metteremo a paragone colla storia, e mediante questo doppio cimento osiamo sperare di giungere molto dappresso al vero nocciolo dell'argomento. Nei brevi limiti di un corso di lezioni dobbiamo di necessità accontentarci di mettere in luce le parti essenziali; ma forse non sarà senza utilità, lasciata da parte ogni cosa secondaria, dare evidenza e rilievo alle linee principali, in modo che la poderosa sostanza del nostro argomento si presenti come concentrata alla nostra attenzione. Dovremo astenerci perfino dal trattare estesamente, a modo di introduzione, dell'Ebraismo e delle sue condizioni interne ed esterne; così pure non potremo dilungarci a discorrere del mondo greco-romano. E ciò crediamo poter far senza danno; ma è superfluo il dire che non perderemo di vista nè l'uno nè l'altro, chè anzi dovremo sempre aver la mente ad essi; vogliam dire soltanto che nel caso nostro non è necessario discorrerne *ex professo*. La predicazione di Gesù ci condurrà, per pochi ma

grandi gradi, ad un'altezza dalla quale appena si scorgerà il legame che la unisce all'Ebraismo; diremo anzi che da tale altezza parranno tenui e quasi insignificanti i vincoli che uniscono il Cristianesimo alla storia del suo tempo. Questa affermazione sembrerà a taluno paradossale, perchè al giorno d'oggi vi è chi afferma, colla solennità di chi abbia fatto una grande scoperta, che non è possibile intendere la predicazione di Gesù Cristo nè darne un'idea esatta, quando non la si consideri in relazione colle dottrine ebraiche di quel tempo; si dovrebbe dunque cominciare dall'esposizione di queste dottrine.

In questa affermazione c'è molto di vero, ma io mi propongo di dimostrare che essa non è vera in tutto. Diviene anzi assolutamente falsa, quando se ne voglia dedurre la tesi, che il Cristianesimo non si può intendere se non come la religione di un popolo ridotto alla disperazione, come l'estremo sforzo di una età di decadenza, la quale, costretta a rinunciare a tutti i beni di questo mondo, appunta i suoi desiderî al cielo ed ivi cerca la sua patria; in una parola, secondo questa tesi il Cristianesimo sarebbe la religione della miseria. Ma è singolare che coloro i quali erano veramente ridotti alla disperazione non l'accolsero, bensì la osteggiarono; è singolare che nei duci del Cristianesimo, per quanto se ne sa, non vediamo traccia di quella disperazione che è propria degli imbelli; è singolare sopratutto che costoro rinunciano bensì al mondo ed ai suoi beni, ma sulla santità e sull'amore fondano una fratel-

lanza che dichiara guerra alla grande miseria dell'umanità. Ogni volta che rileggo l'Evangelo, a lettura finita mi persuado sempre più che le agitazioni e le passioni del tempo in cui esso fu per la prima volta predicato, hanno importanza secondaria. Io tengo per fermo che il fondatore del Cristianesimo ebbe la mente all'uomo, quali che siano gli accidenti esterni della sua condizione, all'uomo che in fondo è sempre lo stesso, sia che egli ascenda o discenda, sia egli ricco o povero, forte o debole di spirito. Ed è qui appunto la grandezza sovrana dell'Evangelo; esso non ignora alcuno di questi contrasti, ma si erge sopra di essi, ed in ogni uomo cerca il punto che queste passioni non possono toccare.

Ciò appare meglio che in ogni altro in S. Paolo; egli domina intimamente le cose e le relazioni terrene, e vuole che esse siano soggette a questo dominio. La tesi dell'età di decadenza e della religione dei miseri ci può, per così dire, introdurre nel vestibolo del Cristianesimo, potrà anche esser vera in quanto ci rivela ciò che ne costituiva la forma esterna originaria; ma se in questa tesi si vuol vedere la chiave per intendere questa religione, la respingiamo. Posta così la tesi, non è altro che l'applicazione di un criterio storico, o meglio una moda che tra gli storici durerà più che le altre mode, perchè realmente giova a rischiarare non pochi punti oscuri. Ma i seguaci di questa tesi non possono arrivare al nócciolo della questione, e forse pensano, senza dirlo, che questo nócciolo non esista.

* * *

Per conchiudere mi si consenta di toccare brevemente un punto importante: nella storia non si possono dare giudizi assoluti. È questa una massima che oggi — e dico oggi con intenzione — è per noi evidente ed indiscutibile. La storia non può che narrarci i fatti come sono stati, e quando noi sottoponiamo ad esame gli avvenimenti, cerchiamo di ridurli ad unità e pronunciamo il nostro giudizio, non possiamo arrogarci il diritto di giudicare in modo assoluto il valore di questi avvenimenti, e di dare questi giudizi astratti come risultato di studi rigorosamente storici. Siffatti giudizi non sono che effetti del nostro sentimento e della nostra volontà; sono un fatto soggettivo. L'errore in cui cadiamo, credendo che il processo conoscitivo possa produrre di tali giudizi, è una eredità di quel lungo periodo storico, durante il quale non c'era cosa che gli uomini non si attendessero dalla scienza, credendo che essa potesse estendersi tanto da soddisfare a tutte le possibili esigenze dell'intelletto e del cuore. Grave come cappa di piombo pesa sopra di noi questo pensiero quando il nostro intelletto si affatica a scrutare l'animo nostro, ma tuttavia l'umanità sarebbe ridotta alla disperazione se la sublime pace alla quale essa aspira, se la chiarezza, la sicurezza e la forza che essa si travaglia a conquistare, dipendessero dalla estensione del sapere e della conoscenza.

CONFERENZA II.

Notizie storiche.

(Seguito)

Nella prima parte della nostra esposizione abbiamo parlato delle parti fondamentali della rivelazione di Gesù Cristo; tra queste parti fondamentali è anche la forma nella quale egli rivelò la sua dottrina. Noi vedremo che in essa si manifesta un elemento essenziale dell'indole sua; « egli predicava come avendo autorità, non come gli Scribi ed i Farisei ». Ma prima di trattare dell'argomento che ci siamo proposto, credo mio dovere dare ai lettori qualche notizia intorno alle fonti, affinchè ad essi non sia difficile orientarsi.

Le fonti della rivelazione di Gesù Cristo, a non tener conto di alcune importanti notizie dateci da S. Paolo, si riducono per noi ai tre primi Evangeli, quello che da altre fonti possiamo apprendere intorno alla storia ed alla predicazione di Gesù, è così poca cosa, da potersi riassumere senza fatica in una pagina in quarto. E specialmente il quarto Evangelo, che va sotto il nome dell'Apostolo Giovanni, ma non gli ap-

partiene menomamente, come fonte storica nel comun senso della parola, non ha alcun valore. Il compilatore vi ha usato di una libertà illimitata, ha alterato i fatti o li ha posti in una luce che non è la vera, ha composto di suo capo i discorsi, ed ha illustrato certi alti pensieri con situazioni studiate e calcolate. Per queste ragioni il quarto Evangelo, benchè contenga qualche traccia della tradizione, a dir vero assai difficile a scoprirsi, come fonte della storia di Gesù serve poco o nulla, ed anche ciò che da esso si può togliere, va preso con grande cautela. Al contrario è una fonte di capitale importanza per chi si proponga di indagare quale idee ed immagini della persona di Gesù, qual luce o quale ardore di fede abbiano avuto origine dall'Evangelo.

Sessant'anni or sono Davide Federico Strauss credette di aver quasi compiutamente risolta la questione della storicità dei tre primi Evangeli. Il lavoro storico-critico di due generazioni riuscì a ricostituirli in gran parte. Tuttavia, anche questi tre Evangeli non sono opere di storia; essi non furono scritti soltanto per narrare come erano avvenuti i fatti; essi sono libri di propaganda, il loro intento è di suscitare la fede nella persona e nella missione di Gesù Cristo; i detti ed i fatti che di lui si riferiscono, come pure i richiami all'Antico Testamento, servono a questo fine. Tuttavia come fonti storiche hanno pure qualche pregio, tanto più che il loro fine non è estraneo, ma in gran parte conforme alle inten-

zioni di Gesù Cristo. Ma quello che alcuni attribuirono ad una tendenza predominante negli Evangelisti, non regge alla critica, benchè in qualche particolare possa avere influito qualche tendenza secondaria. Gli Evangeli non sono «scritti di partito»; inoltre non è vero che essi siano profondamente compenetrati dello spirito ellenico. Essi appartengono, se guardiamo al loro contenuto sostanziale, al periodo primitivo od ebraico del Cristianesimo, a quel breve periodo che potremmo quasi dire paleontologico. È gran ventura che la storia ci abbia conservato notizie di quei tempi, benchè la forma e la composizione, quali abbiamo sott'occhio nel primo e nel terzo Evangelo, abbiano importanza secondaria. Il carattere originale degli Evangeli è oggi concordemente riconosciuto dalla critica. Essi si distinguono da tutte le scritture posteriori, specialmente per la forma della narrazione. Questa singolare forma letteraria, foggiata in parte sul modello delle narrazioni dei maestri ebrei, in parte rispondente alle esigenze catechistiche, questa forma così efficace nella sua semplicità, alcune decine d'anni più tardi non poteva più essere riprodotta nella sua schiettezza primitiva.

Diffondendosi nel vasto àmbito della civiltà greco-romana, l'Evangelo si appropriò le forme letterarie dei Greci ed il vero stile evangelico parve alquanto strano benchè sublime. Tuttavia la lingua greca in questi scritti è come un tenue velo, traverso il quale si può senza grande fatica scoprire la primitiva forma ebraica od ara-

maica. È indubitabile che in quanto è sostanziale noi abbiamo qui una tradizione di prima mano.

E quanto fosse fermamente stabilita nella sua forma questa tradizione, ci è dimostrato dal terzo Evangelo. Esso fu scritto da un Greco, probabilmente al tempo di Domiziano, e nella seconda parte, la storia degli Apostoli, come pure nella introduzione alla prima appare evidente che lo scrittore aveva famigliare la lingua letteraria del suo popolo, così da riuscire un valente stilista. Ma nella narrazione evangelica egli non ha osato dipartirsi dal modello tradizionale; nel linguaggio, nella struttura del periodo, nel colorito e in molti particolari di minor conto egli non differisce punto da Marco o da Matteo; egli si è accontentato di correggere con garbo i vocaboli e le frasi che gli parevano offendere il gusto più delicato. Ma in questo Evangelo c'è ancora altro da osservare: l'autore assicura nella introduzione di « avere dal capo rinvenuto ogni cosa compiutamente ». Se poi indaghiamo quali siano i suoi testi, troveremo che l'autore si è attenuto principalmente a Matteo, e ad un altro testo, del quale anche in Matteo appaiono le tracce. Nella moltitudine dei documenti, questi due sembrano al venerabile autore del terzo Evangelo i più degni di fede. Ed è questa una buona testimonianza a favore di essi; allo storico non parve possibile nè necessario sostituire a questa alcuna altra tradizione.

E s'aggiunga che questa tradizione, a non tener conto della storia della Passione, è quasi

esclusivamente galilea. Se l'orizzonte geografico di essa non fosse stato quel medesimo che sempre intravediamo nella storia della attività pubblica di Gesù, la tradizione non potrebbe narrare i fatti come li narra; in una narrazione storica stilizzata l'attività di Gesù avrebbe il suo campo principale in Gerusalemme. Così pure procede il racconto anche nel quarto Evangelo. Il vedere che i primi tre Evangeli non parlano quasi affatto di Gerusalemme, costituisce per noi una presunzione in loro favore.

Certamente, giudicati col criterio della «concordanza, dell'ispirazione e della compiutezza», questi tre documenti lasciano molto a desiderare, ed anche alla stregua di un criterio umano, rivelano non poche imperfezioni. Non già che si trovino in essi interpolazioni di tempi posteriori — ed osserviamo a questo proposito come cosa da non mai dimenticare, che soltanto nel quarto Evangelo troviamo dei Greci che chiedono di Gesù — ma qua e là si riflettono anche in essi le condizioni della primitiva comunità cristiana, e l'esperienza che essa col tempo venne acquistando. Tuttavia in questa maniera di interpretazione si corre un po' troppo. Inoltre la persuasione che nella storia di Gesù si sia avverata la profezia dell'Antico Testamento, ha contribuito ad alterare la tradizione. In ultimo, è evidente che in non poche narrazioni l'elemento meraviglioso è stato notevolmente esagerato. Al contrario l'affermazione di Strauss, che gli Evangeli contengano molto di «mitico», non è stata

comprovata, anche accettando il significato assai vago ed imperfetto che Strauss attribuisce alla parola « mitico ». Di questo elemento mitico non si trova alcuna traccia se non nella storia della fanciullezza di Gesù, ed anche qui esso è molto scarso. Ma tutte queste alterazioni lasciano immune la sostanza del racconto; non poche di esse lo studioso può facilmente correggere, o mediante la comparazione degli Evangeli, o con quel sano e maturo giudizio che è frutto degli studi storici.

Ma, dicono alcuni, e il meraviglioso? e i miracoli? Non solo lo Strauss, ma molti altri si sono tanto adombrati di questi miracoli, da negare irremissibilmente la credibilità degli Evangeli. Ed uno dei grandi progressi della scienza storica in questi ultimi tempi sta per l'appunto nell'aver imparato a giudicare in modo più ragionevole e meno ostile tali narrazioni di miracoli, riconoscendo anche a queste il valore di fonti storiche, e traendone profitto. E qui mi pare doveroso ed opportuno chiarire brevemente qual sia oggi la posizione della scienza storica rispetto a questi racconti.

In primo luogo noi sappiamo che gli Evangeli appartengono ad un tempo nel quale il miracolo era, per così dire, cosa di tutti i giorni. L'uomo si sentiva e si vedeva circondato da miracoli, anche fuori del dominio della religione. Oggi al contrario, eccettuati alcuni spiritisti, noi siamo avvezzi a considerare il miracolo come cosa che appartiene unicamente alla religione.

Ma in quei tempi non era così, e molte erano le fonti dalle quali scaturiva il miracoloso. La divinità era sempre concepita come una potenza attiva — il Dio è tale in quanto opera miracoli — ma non ogni divinità era oggetto di culto religioso. Inoltre, il significato preciso che oggi si attribuisce alla parola «miracolo», in quel tempo era ancora ignoto, perchè questo significato si è stabilito come conseguenza di una più chiara conoscenza delle leggi naturali e dei lori limiti. Mancando questa conoscenza non si poteva avere una idea esatta del possibile e dell'impossibile, di ciò che è regola e di ciò che è eccezione. Ma dove c'è oscurità ed incertezza, vale a dire dove la questione non può essere posta in termini precisi, non c'è miracolo nel vero senso della parola. Una violazione dell'ordine e delle leggi naturali non può essere riconosciuta da chi ignori quest'ordine e queste leggi. Perciò i miracoli in quel tempo non potevano avere il significato che avrebbero ai giorni nostri, se miracoli avvenissero. Per gli uomini di quel tempo ogni miracolo non era che un evento straordinario, e se anche i miracoli formavano come un mondo per sè stante, gli uomini tenevano per fermo che questo mondo per innumerevoli vie influisse misteriosamente sul nostro mondo. Non solo i ministri della divinità, ma anche i magi ed i ciurmatori signoreggiavano una parte di queste forze prodigiose. Ne consegue che in quei tempi era sempre aperta la controversia intorno al miracoloso; ora

gli si attribuiva un valore altissimo, come di parte sostanziale della religione, ora se ne diminuiva l'importanza.

In secondo luogo, noi sappiamo che di certi personaggi straordinari si narrarono miracoli, e che non sempre ciò avvenne molti o pochi anni dopo la loro morte, ma talora mentre essi vivevano, quasi subito dopo il fatto. Perciò chi nega valore a racconti di tale natura, o li attribuisce a tempi posteriori per la sola ragione che narrano anche dei miracoli, cede ad un pregiudizio.

In terzo luogo, è per noi fuori di discussione che tutto ciò che avviene nello spazio e nel tempo obbedisce alle leggi generali del movimento, e che conseguentemente i miracoli, se si intendono come infrazioni dell'ordine naturale, non sono possibili. Ma noi riconosciamo pure che l'uomo religioso — quando non è un semplice seguace d'una religione insegnatagli da altri ma è veramente compenetrato dalla sua fede — tiene per fermo che egli non è chiuso nel cerchio di ferro di cieche ed inesorabili leggi di natura, ma che le leggi naturali sono preordinate ad un fine superiore, e che l'uomo, mediante un'intima forza che gli viene dalla Divinità, può volgere ad un meglio il corso degli eventi naturali. Questa persuasione, che per il credente è un fatto sperimentale, e che io compendierei così: — noi possiamo affrancarci dalla potenza e dalla necessità della realtà transitoria — ad ogni riprova si palesa alla coscienza come miracolo; essa è inseparabile da ogni religione superiore;

la religione perirebbe se questa persuasione cessasse. Ma questa persuasione ha valore così nella vita dell'individuo come in quella dell'umanità. Or come austero e chiaro deve essere il pensiero di un uomo religioso, se nonostante la sua fede persevera nel riconoscere inviolabile la realtà fenomenica nello spazio e nel tempo! Qual meraviglia che anche molti spiriti superiori non abbiano saputo discernere chiaramente il limite dei due dominii? Ma poichè il mondo in cui viviamo è costituito non da concetti, ma da nozioni, in qual modo possiamo noi concepire il divino e ciò che conduce alla libertà, se non come una forza poderosa che invade l'ordine naturale, lo turba e lo infrange? Questa rappresentazione, benchè appartenga unicamente alla fantasia e sia immaginativa, rimarrà a quanto pare finchè al mondo ci sarà una religione.

In ultimo, l'ordine naturale è inviolabile, ma noi siamo ben lontani dal conoscere tutte le forze della natura e la loro azione reciproca. È molto se abbiamo una conoscenza, ed anche questa incompleta, delle forze materiali e del campo in cui esse si manifestano; delle forze psichiche sappiamo assai meno. Noi vediamo che una ferma volontà ed una fervida fede anche nella vita del corpo producono fenomeni che hanno del miracoloso. Chi ha saputo finora stabilire i limiti del possibile e del reale? Chi sa dire fin dove giunga l'azione dell'anima sopra l'anima, e dell'anima sopra il corpo? Nessuno.

Chi oserebbe ancora affermare che tutto ciò che avviene di meraviglioso in questo campo, non è che effetto di errore o di illusione? Senza dubbio, miracoli non ne avvengono, ma di fatti meravigliosi ed inesplicabili ce n'è assai. Appunto perchè ciò sappiamo, siamo divenuti più guardinghi e meno corrivi nel nostro giudizio intorno ai miracoli narrati dagli antichi. Che la terra si sia arrestata nel suo corso, che un asino abbia parlato, che una procella si sia sedata con una parola, sono cose che non crediamo e che non crederemo mai più; ma che gli storpi abbiano preso a camminare, che i ciechi abbiano acquistato la vista e i sordi l'udito, non sono cose che si possano negare senz'altro come illusioni.

Da queste spiegazioni ognuno potrà tirare le somme e farsi un'idea esatta del vero modo di vedere rispetto ai miracoli narrati dall'Evangelo. Nei casi particolari, in questo o quel racconto miracoloso, rimarrà sempre qualche incertezza. Secondo me, questa materia dei miracoli si potrebbe distribuire in cinque gruppi: 1) Miracoli che risultano da esagerazione di fatti naturali che produssero grande impressione; 2) Miracoli risultanti da discorsi o comparazioni oppure dalla projezione di fatti psichici nel mondo esterno; 3) Miracoli immaginati per desiderio di veder adempiute le profezie dell'Antico Testamento; 4) Guarigioni prodigiose operate dalla potenza spirituale di Gesù; 5) Miracoli di cui non c'è spiegazione possibile. Ma è di grande momento il non dimenticare che Gesù ai proprî miracoli

non diede mai quel valore decisivo che già vi attribuiscono l'evangelista Marco e gli altri. Anzi più d'una volta egli esclama: « Se non vedete segni e prodigi, voi non credete! ». Chi disse queste parole, non può aver creduto che la fede nei miracoli fosse la vera ed unica via per giungere a conoscere la sua persona e la sua missione; al contrario la sua opinione su questo punto deve essere stata affatto diversa da quella dei suoi evangelisti. E se poi osserviamo che questi evangelisti per l'appunto, senza forse comprendere la importanza di ciò che dicono, narrano di Gesù: « Egli in quel giorno non potè operare alcun prodigio, perchè la gente non gli credeva », comprenderemo una volta di più quanto si debba andar cauti nell'accogliere questi miracoli, ed in qual campo dobbiamo classificarli.

Di qui consegue che di questo argomento dei miracoli non possiamo farci forti per negar fede all'Evangelo. Nonostante queste narrazioni di miracoli, anzi da queste medesime narrazioni, risulta una realtà che s'impone alla nostra considerazione. Studiamola, e non lasciamoci scoraggiare da questa o quella storia di miracoli, che ci paia strana o che ci dispiaccia. Quello che troveremo di inesplicabile, possiamo senz'altro lasciarlo da parte. Forse non ce ne occuperemo mai più, forse più tardi esso acquisterà un significato impreveduto. Sia detto ancora una volta: non lasciamoci scoraggiare! La questione dei miracoli è cosa indifferente, rispetto a tutto il rimanente che è contenuto negli Evangeli. Non

di miracoli dobbiamo occuparci, ma della questione capitale, che sta in questi termini: se noi siamo totalmente asserviti ad una inesorabile necessità, oppure se c'è un Dio che governa il mondo, che esaudisce le nostre preghiere e può temperare l'asprezza delle leggi di natura.

È noto che gli Evangeli non ci dicono come si sia venuta formando la persona di Gesù; essi non parlano che di quella parte della vita di lui che si svolse in pubblico. Due degli Evangeli contengono bensì un antefatto (storia della nascita), ma non possiamo tenerne conto, perchè se anche questo proemio biografico ci desse qualche notizia più credibile di quelle che contiene, ciò non gioverebbe affatto al fine che ci siamo proposto. Ed invero gli Evangelisti non accennano mai a questo periodo anteriore, o nel loro racconto è Gesù stesso che vi accenna. Al contrario ci narrano che la madre ed i fratelli di Gesù si meravigliarono grandemente del primo manifestarsi di lui, e non sapevano darsene ragione. Anche Paolo tace, cosicchè possiamo tener per fermo che la tradizione cristiana più antica non seppe nulla della nascita e della prima età di Gesù.

Noi dunque non sappiamo nulla di Gesù nei primi trent'anni della sua vita. Non è questa una gravissima incertezza? Che ci rimane, se dobbiamo cominciare l'opera nostra confessando che scrivere la vita di Gesù è cosa impossibile? Ed invero, come si può scrivere la storia di

Gesù, quando della sua vita non conosciamo che un anno o due, ed ignoriamo affatto tutta l'evoluzione anteriore? È fuor di dubbio che i testi che possediamo non sono sufficienti a chi voglia compilare una vera biografia, ma per altri rispetti essi ci offrono materia abbondante, e lo stesso loro silenzio intorno ai primi trent'anni ci insegna pur qualche cosa. Infatti i nostri testi ci istruiscono intorno a tre punti capitali: in primo luogo ci rappresentano in modo evidente la predicazione di Gesù Cristo, sia nei suoi principî fondamentali che nelle sue applicazioni particolari; in secondo luogo ci narrano l'esito della sua vita in servizio della sua missione, e finalmente ci descrivono l'impressione che egli fece sull'animo dei suoi discepoli, e che essi propagarono tra le genti.

Questi sono tre punti importanti, anzi decisivi; conoscendoli chiaramente, noi siamo in grado di rappresentarci la figura morale di Gesù Cristo, od almeno, per essere più modesti, possiamo dire che non sarà infruttuoso il nostro tentativo di spiegarci che cosa egli volesse, chi egli fosse, e che cosa egli significhi per noi.

Ma per quel che riguarda i trent'anni di silenzio, dagli Evangeli risulta che a Gesù non parve necessario darne notizia ai suoi discepoli. Tuttavia possiamo trarne qualche conclusione, in senso negativo. In primo luogo è poco verosimile che Gesù sia passato per le scuole dei Rabbini, perchè in nessun luogo egli parla come un uomo che si sia appropriato la cultura tec-

nico-teologica e l'arte dell'esegesi erudita. Al contrario, quando leggiamo le epistole di S. Paolo, come ci accorgiamo subito che egli frequentò le scuole dei teologi! In Gesù nulla di questo; perciò pareva cosa inaudita che egli entrasse nelle scuole e vi insegnasse. Egli viveva e si moveva nella Sacra Scrittura, ma non come un maestro di professione.

Inoltre, pare da escludersi che egli abbia avuto relazioni con quel singolare ordine monastico ebraico che furono gli Esseni. Se ne avesse avuto, egli sarebbe uno di quei discepoli che affermano la loro indipendenza dai maestri, operando ed insegnando il contrario di ciò che loro è stato insegnato. Gli Esseni erano rigidissimi osservatori della purezza della legge, fino nelle minuzie, e ponevano ogni cura a straniarsi, non solo dagli impuri, ma anche dai rilassati. Il loro scrupoloso isolamento, l'abitare soltanto in certi luoghi, le numerose abluzioni quotidiane non avevano altra ragione. Ma il modo di vivere di Gesù è affatto contrario a questo; egli cerca i peccatori e siede a mensa con loro. Basta questa sola differenza fondamentale a provare che egli si tenne lontano dagli Esseni; egli proseguiva altri fini con altri mezzi, e se talora in certi precetti che egli dà ai suoi discepoli sembra concordare cogli Esseni, la coincidenza è puramente casuale, perchè i moventi erano affatto diversi.

Inoltre, tutto ci induce a credere che nei trent'anni della vita di Gesù che noi non conosciamo, non ci siano state crisi violente o tem-

peste dell'anima, nè un reciso distacco dal passato. Sia che egli minacci e punisca, o chiami a sè amorosamente gli uomini o parli del suo Padre celeste, o rivolga le sue esortazioni al mondo, noi non troviamo mai nelle sue parole un accenno ad intime lotte superate, non vediamo le cicatrici delle passate battaglie. Un uomo di trent'anni, che abbia sostenuto nell'animo suo un'aspra lotta, e che abbia finito col bruciare quello che prima adorava, ed adorare ciò che dannava al rogo, potrebbe egli parlare così? Dove trovare un altro uomo che abbia rinnegato il suo passato per chiamare gli altri a penitenza, e che non parli mai del proprio pentimento? Escludiamo dunque che la vita di Gesù sia scorsa tra intimi contrasti, senza però voler affermare che sia stata esente da profonde commozioni, da tentativi e da dubbî.

Osserviamo ancora che nella vita e nei discorsi di Gesù non c'è alcun indizio che egli avesse relazioni colla Grecità. È quasi da meravigliarsene, perchè la Galilea era piena di Greci, e il greco era la lingua di molte delle sue città. C'erano maestri e filosofi greci, e si stenta a credere che Gesù abbia ignorato affatto il greco. Ma è da escludersi in modo assoluto che egli abbia tratto qualche cosa da loro, o che le idee di Platone o degli Stoici, sia pure in veste popolare, per opera di qualche volgarizzatore, siano giunte fino a lui. Senza dubbio, se poniamo per fermo che l'individualismo religioso, Dio e l'anima, l'anima e il suo Dio, e così

pure il soggettivismo, la responsabilità dell'individuo verso sè stesso, la separazione della religione dalla politica, sono concetti esclusivamente greci; in tal caso anche Gesù entra nella sfera della Grecità, ha respirato aria greca, ha bevuto alle fonti dei Greci. Ma non è provato che il solo popolo ellenico sia progredito fino a questo punto; anzi è più facile provare il contrario, ossia che anche altre nazioni si elevarono fino a concepire idee analoghe a queste; il che per vero non avvenne se non quando Alessandro il Grande ebbe abbattute le barriere che separavano i popoli. Ed è fuor di dubbio che anche qui l'elemento greco fu quasi sempre il principale fattore di affrancamento intellettuale e di progresso. Ma io non credo che il Salmista, il quale scrisse: « Signore, purchè io abbia Te, nulla chiedo al cielo ed alla terra », abbia mai sentito parlare di Socrate o di Platone.

In conclusione, dal silenzio degli Evangeli intorno ai primi trenta anni della vita di Gesù, e da ciò che non ci dicono del tempo in cui egli mandò ad effetto la sua missione, c'è molto da imparare.

Egli viveva nella religione, spirava timor di Dio; tutta la sua vita, ogni suo pensiero, ogni suo sentimento si rivolgevano a Dio, e tuttavia egli non parla mai come un esaltato od un fanatico, di cui gli occhi, abbagliati da un punto sfolgorante, non vedono più il mondo nè ciò che esso contiene. Egli passò predicando, ed ebbe

una visione schietta e serena della vita grande e piccola che ferveva intorno a lui. Egli diceva che l'acquisto del mondo intiero non è compenso alla perdizione dell'anima, e tuttavia il suo cuore fu sempre pieno d'amore per ogni vivente. Cosa sopra ogni altra meravigliosa e grande! Nei suoi discorsi, esposti di solito per via di parabole e di sentenze, troviamo tutti i generi dell'oratoria e tutta la scala degli affetti. Non mancano i toni aspri, le accuse appassionate, gli accenti adirati del giudice, v'è talora anche l'ironia, ma sono eccezioni. Sovra ogni cosa dominava un raccoglimento calmo ed uniforme, come di uomo che ha sempre di mira un unico scopo. Egli non parla mai nell'estasi, e raramente troviamo nelle sue parole l'eccitazione del profeta. A lui è affidata la più grande missione che mai toccasse ad uomo, ma il suo occhio ed il suo orecchio sono aperti ad ogni impressione della vita che lo circonda. « Il dolore ed il pianto, il riso e l'esultanza, la ricchezza e la povertà, la fame e la sete, la sanità e la malattia, i giuochi dei fanciulli e la politica, la parsimonia accumulatrice e lo scialacquo, la partenza, la casa ospitale ed il ritorno, gli edifizî sontuosi dei vivi ed i sepolcri dei morti, le nozze ed i funerali, il falciatore ed il mietitore nei campi, il vignaiuolo nella vigna, i lavoratori disoccupati sul mercato, il pastore che cerca la pecora per la campagna, il mercante di perle sul mare, e poi l'affaccendarsi della donna intorno alla farina ed al lievito, ed alla ricerca di

una dramma perduta, le lagnanze della vedova dinanzi al burbero ufficiale pubblico, gli alimenti della terra ed il loro perire, le relazioni intellettuali tra maestro e discepolo; da un lato lo splendore dei re e l'ambizione dei potenti, dall'altro l'innocenza dei fanciulli e il lavoro assiduo dei servi — tutte queste immagini avvivano la predicazione di Cristo e la rendono perspicua anche ai piccoli di spirito ». Chi a ciò ponga mente, vedrà che non basta dire che Cristo parlava per via d'immagini e di parabole. Queste immagini rivelano un'intima libertà ed una serenità di spirito, congiunte ad una sublime esaltazione, quali nessun profeta ebbe mai prima di lui. Il suo occhio si posa amorosamente sui fiori e sui fanciulli, sul giglio dei campi — Salomone in tutta la sua magnificenza non fu mai così splendidamente vestito, — sugli uccelli vaganti pel cielo e sui passeri che si riparano sotto il tetto. L'oltremondano, in cui egli viveva, non gli toglieva la sensazione del mondo presente, perchè ogni cosa di questo mondo egli riferiva a Dio, che egli conosceva, e vedeva il mondo protetto e conservato da Dio: « il vostro padre nel Cielo vi dà il nutrimento ».

Il parlare per via di parabole è quello che egli predilige, ma insensibilmente la parabola cede il campo alla simpatia, e questa a quella. Egli che non aveva dove posare il suo capo, non parla però come un uomo che abbia rinunciato a tutto, non come un eroico penitente o come un profeta estatico, ma come un uomo che pos-

siede la quiete e la pace dell'anima, e sa dar conforto agli altri uomini.

La sua predicazione si eleva alle note più potenti; egli pone l'uomo di fronte ad una decisione indeprecabile; ma le idee più sublimi, da cui nascono le commozioni più gagliarde, sono per lui verità intuitive, e come tali le esprime; egli le riveste del linguaggio che la madre parla ai suoi figli.

CONFERENZA III.

Notizie storiche *(fine)* — La predicazione di Gesù, nei suoi lineamenti fondamentali. — Il Regno di Dio ed il suo avvento.

Nella precedente lezione abbiamo parlato dei nostri Evangeli e del loro silenzio intorno al tempo in cui si venne formando la figura morale di Gesù Cristo. Abbiamo anche cercato di caratterizzare in breve la predicazione di Gesù, ed abbiamo veduto che la sua parola era e non era quella di un profeta. I suoi discorsi spirano pace, letizia e certezza. Egli anela alla lotta decisiva: « dove è il tuo tesoro, ivi è il tuo cuore » — e tuttavia manifesta tutto sè stesso nella quieta simmetria delle parabole: sotto il sole di Dio e la rugiada del cielo ogni cosa crescerà finchè venga il tempo del raccolto. Egli viveva continuamente cosciente della presenza di Dio. Il suo alimento era fare la divina volontà. Ma egli — e qui si parve l'affermazione suprema e definitiva, il suggello della sua libertà interna — non parlava come un eroico penitente, come

un asceta che abbia ripudiato il mondo. Il suo sguardo si posava benigno sopra il mondo dei fenomeni, ed egli lo vedeva quale esso è in tutta la sua multiforme bellezza. Egli nobilitava questo mondo nelle sue parabole; il suo sguardo oltrepassava il velame della realtà terrena, e vedeva dappertutto la mano del Dio vivente.

Quando egli apparve, nel popolo ebreo egli aveva già un precursore, Giovanni Battista. Sulle sponde del Giordano in pochi mesi era sorto un grande movimento, affatto diverso da quei movimenti messianici che tratto tratto, già da parecchie generazioni, avevano messo il popolo in ansietà. Anche il Battista annunziava: « il Regno di Dio si appressa » e con ciò non voleva dir altro se non che s'appressava il giorno del Signore, il giorno del Giudizio, la fine del mondo. Ma Giovanni non lo annunziava come il giorno in cui Dio punirà i Gentili e farà grande il suo popolo, bensì come il giorno in cui questo popolo appunto sarà giudicato. « Chi vi ha mostrato di fuggir dall'ira a venire? E non pensate di dir tra voi stessi: noi abbiamo Abramo per padre; perciocchè io vi dico che Iddio può, eziandio da queste pietre, far sorgere dei figliuoli ad Abrahamo. Or già è ancora posta la scure alla radice degli alberi ». — Non l'essere figlio di Abramo, ma le opere virtuose determineranno il giudizio. Ed egli stesso, il predicatore, cominciò

a dar l'esempio della vita penitente, mostrandosi agli uomini vestito di una tunica di lana di cammello e nutrendosi di locuste e di miele selvatico. Ma egli non si proponeva di raccogliere intorno a sè degli asceti, od almeno questo non era il suo fine principale. Egli si rivolgeva a tutto il popolo, quali che fossero lo stato, il modo di vivere, le occupazioni di ciascuno, e lo esortava a penitenza. Le verità che egli predica paiono semplicissime; ai pubblicani egli dice: «non riscuotete nulla più di ciò che vi è stato ordinato»; ai soldati del re: «non fate storsione ad alcuno, e non oppressate alcuno per calunnia; e contentatevi del vostro soldo»; ai ricchi: «fate parte delle vostre vivande»; a tutti: «non dimenticate i poveri». Ecco in pratica la penitenza che egli predica alle genti, ecco il nuovo significato che ha per lui la penitenza. Non si tratta di un atto da compiersi una volta in vita, cioè del battesimo di penitenza, ma di una vita virtuosa che attende il suo premio dalla giustizia divina. Di cerimonie, di sacrifizi, di riti prescritti dalla legge, Giovanni non parla mai; è evidente che egli non vi dava importanza; egli non tien conto che dei buoni sentimenti e delle buone azioni, e nel giorno del Giudizio il Dio di Abramo giudicherà secondo questo criterio.

E qui mi sia concesso indugiarmi alquanto. Si affacciano a questo punto parecchie questioni, alle quali più volte si è data risposta, e che tuttavia si rinnovano di continuo. È evidente che il Battista annunziò la sovranità di Dio e

della sua santa legge morale; è pure evidente che egli predicò al suo popolo: ciò che dà norma al giudizio, ciò che pesa sulla bilancia è l'elemento morale; nulla deve starvi più a cuore che l'educazione dell'anima e la moralità delle vostre azioni. In ultimo è pur evidente che nel suo concetto di morale non c'è nulla di raffinato o di artificioso: egli parla della morale comune. Ma qui sorgono tre questioni:

1° Se si tratta di cosa tanto semplice, del diritto eterno di ciò che è santo, perchè tutto questo apparato del giorno del Giudizio che si appressa, della scure alle radici dell'albero, del fuoco divoratore, etc.?

2° In questo battesimo di penitenza nel deserto non è da vedersi un riflesso od un prodotto delle condizioni sociali e politiche in cui viveva allora il popolo ebreo?

3° Che cosa c'è in questa predizione di veramente nuovo, che non sia già stato detto altre volte nel Giudaismo?

Queste tre questioni sono intimamente connesse tra loro.

Diciamo innanzi tutto dell'apparato drammatico-escatologico: il Regno sta per venire, si appressa il giorno del Giudizio, etc. La storia ci insegna che più d'una volta tra gli uomini sorse una voce severa, ispirata da una profonda esperienza della vita, annunziatrice di redenzione o di giudizio, per ricondurre gli erranti a Dio ed alla santità; ora, queste voci profetiche predissero sempre la fine imminente. Come si spiega

questo fatto? La risposta non è difficile. — La religione non è soltanto un vivere in Dio e con Dio, ma anche, e appunto per questa ragione, la rivelazione del significato e della responsabilità della vita. Chi ha smarrito la religione, si accorge che senza di essa invano si cerca il significato della vita e che l'individuo e l'umanità errano senza meta e si avviano a rovina. « Essi camminano tutti all'errore, e ciascuno guarda alla sua strada ». Ma il profeta, che si è immedesimato con Dio, si sente preso da terrore e da angoscia nel vedere questo errore universale e questa universale negligenza. Egli è come un viandante che veda altri uomini avviarsi ciecamente ad un precipizio e voglia ad ogni costo ricondurli sulla buona via. Il momento è supremo; egli è ancora in tempo di avvertirli, di scongiurarli perchè tornino indietro; tra un'ora forse non ci sarà più scampo. Il momento è supremo, è l'ultimo istante — questo è l'ammonimento severo che udirono tutti i popoli, ogni qual volta sorse tra loro un profeta per richiamarli sul buon cammino. Il profeta domina con uno sguardo tutta la storia, vede la fine indeprecabile, ed è per lui cagione di alta meraviglia che l'empietà, la cecità, la stoltezza e l'ignavia degli uomini non abbiano già tratto ogni cosa all'ultima rovina. E più ancora si meraviglia che rimanga pur lo spazio di un palmo per tornare indietro; il che si deve unicamente alla longanimità di Dio. Ma è certo che la fine non può essere lontana. Le forme particolari di cui si riveste questa pro-

fezia dipendono dalle condizioni del tempo, ed hanno un'importanza secondaria. Solo una religione puramente ideologica può fare a meno di questo prepotente e decisivo impulso verso la fine; una religione positiva in cui manchi questo impulso non è concepibile, sia che esso si manifesti d'un tratto, come cosa nuova, o che viva perenne, come un fuoco tranquillo, nell'anima.

Veniamo ora al secondo punto, cioè alle condizioni politico-sociali come causa del movimento religioso. Vediamo di intenderci in poche parole. Ognuno sa che i tempi quieti della teocrazia ebraica erano ormai lontani. Per due secoli era stato un continuo succedersi di calamità; dai terribili giorni di Antioco Epifane fino a quelli di cui discorriamo il popolo non aveva più avuto un momento di pace. Costituito il regno dei Maccabei, le discordie interne ed i nemici esterni in breve l'ebbero abbattuto. Il paese era stato invaso dai Romani, che con mano di ferro avevano troncato tutte le speranze. La tirannia di quel *parvenu* che era l'idumeo Drode opprimeva in tutti i modi il popolo togliendogli quasi il respiro. Non v'era mente umana che concepisse la possibilità di un qualsiasi miglioramento; le antiche e magnifiche profezie parevano smentite dai fatti, ogni speranza era morta. In tali condizioni, niuna meraviglia che perduta la speranza in ogni forza terrena, la disperazione conducesse gli uomini a rinnegare tutto ciò che in altri tempi era stato considerato come inseparabile dalla teocrazia. Niuna meraviglia che le corone della terra, il

potere politico, gli onori, le ricchezze, l'operosa ambizione e le lotte del mondo paressero cose di nessun pregio, e che gli animi sperassero dal Cielo un regno affatto nuovo, il regno dei poveri, degli oppressi, dei deboli, il trionfo delle miti e pazienti virtù. E poichè da secoli il popolo d'Israele, il popolo di Dio era in via di trasformazione, poichè le armi dei forti erano state spezzate, e deriso il culto fastoso dei sacerdoti, ed invano il popolo aveva domandato di essere giudicato con giustizia e misericordia, qual meraviglia che l'entusiasmo popolare proclamasse Dio colui che aveva voluto vedere il suo popolo nella miseria, per venire a redimere i miseri? Questa forma di religione e le sue speranze, che sembrano derivare necessariamente dalle condizioni dei tempi, si possono riassumere in poche parole: un'abbiezione degli animi, che si adagiano nella propria miseria senz'altro conforto che l'aspettazione di un miracoloso intervento di Dio.

Ma pure ammettendo che alla tristizia dei tempi si debba attribuire molta parte in questi avvenimenti, essa non è sufficiente a spiegarci la predicazione del Battista; al contrario essa ci spiegherebbe meglio le turbolenze suscitate dai falsi Messia e la politica dei fanatici Farisei. Le condizioni dei tempi ci fanno comprendere come una dottrina che si disinteressava dalle cose del mondo e rivolgeva gli animi a Dio, potesse acquistare sempre nuovi proseliti; la sventura insegna agli uomini la preghiera, ma la sventura per sè stessa non dà alcuna forza morale, e la forza mo-

rale per l'appunto era l'elemento principale della predicazione del Battista. Facendo appello a questa forza, ponendo il principio morale e la responsabilità a fondamento di ogni cosa, egli si elevava sopra la debolezza dei poveri, e non attingeva dal tempo, ma dall'eternità.

È trascorso un secolo da quel tempo in cui, dopo le tremende sconfitte della patria tedesca, il Fichte qui in Berlino teneva i suoi celebri discorsi. Che cosa voleva il Fichte? Innanzi tutto egli poneva innanzi alla nazione uno specchio, le mostrava le sue colpe e le loro conseguenze, la leggerezza, l'irreligiosità, la presunzione, l'accecamento, la debolezza, e poi? Chiamava senz'altro il popolo alle armi? Ma era questo appunto che mancava: le armi erano cadute dalle mani imbelli dei Tedeschi. Egli esortava la nazione al pentimento ed alla conversione degli animi, si sforzava di ricondurla a Dio, di suscitare tutte le forze morali, di rivolgerla alle verità ed allo spirito, perchè dallo spirito cominciasse tutta una nuova vita. E la sua poderosa personalità, associata all'opera di numerosi amici che ne seguivano le idee, produsse un effetto meraviglioso. Egli fece nuovamente scaturire le inaridite sorgenti della forza germanica, perchè conosceva la potenza dalla quale viene aiuto agli uomini, ed egli stesso aveva bevuto l'acqua della vita. Senza dubbio i tempi calamitosi lo ammaestravano e lo tempravano; ma sarebbe assurdo e ridicolo affermare che i discorsi del Fichte furono il prodotto della universale miseria di quei tempi, della quale

essi sono il contrapposto. Non altrimenti si deve giudicare la predicazione di Giovanni Battista e, diciamolo subito, anche quella di Gesù. Che poi essi si rivolgessero senz'altro a coloro che dal mondo e dalla politica nulla attendevano di buono — cosa che del resto, quanto al Battista, non si conosce per notizia diretta — che essi non volessero saperne di quei demagoghi che avevano condotto il popolo a rovina, che distogliessero lo sguardo da ogni cosa terrena, questi sono particolari di cui si può trovar le origini anche nelle condizioni dei tempi. Ma il rimedio che essi annunciavano non era punto il prodotto di tali condizioni. Anzi, il richiamare la gente alla morale comune e fare assegnamento unicamente sopra questa morale, doveva parere un tentativo sbagliato per insufficienza di mezzi. Ora, donde scaturiva quella forza incoercibile, alla quale gli altri cedevano? Questo ci conduce all'ultima delle questioni che ci siamo proposte.

In terzo luogo, che c'era di nuovo in tutto questo movimento? Era cosa nuova questo affermare altamente la sovranità di Dio, la sovranità del bene e della santità di contro a tutti gli altri elementi che si erano infiltrati nella religione? Che annunziava Giovanni, che annunziava Gesù Cristo, che non fosse già stato detto da lungo tempo? La novità in fatto di religione, o signori, non è cosa che possa essere posta in questione da chi vive nella religione. Che poteva esserci di nuovo, se al tempo di Gesù Cristo l'umanità aveva già dietro a sè un così lungo

passato, nel quale l'intelletto umano aveva acquistato tante idee e tante cognizioni? Il monoteismo esisteva da secoli, ed i pochi tipi di religiosità monoteistica erano già apparsi qua e là da gran tempo, in varie scuole, anzi in un intiero popolo. Come si può superare il forte e profondo individualismo religioso del Salmista che scrisse: « Signore, purchè io abbia Te, nulla chiedo al cielo ed alla terra »? Che cosa immaginare di superiore al monoteismo del profeta Michea: « A te è stato detto, o uomo, ciò che è bene e ciò che il Signore vuole da te, cioè tener fede alla parola di Dio, osservar la legge d'amore, ed essere umile al cospetto del tuo Dio »? Erano già passati alcuni secoli da quando erano scritte queste parole. Dunque « a che ci parlate del vostro Cristo? » ci si domanda specialmente dai dotti Ebrei; « egli non ha recato al mondo nulla di nuovo ». Al che io risponderò con Wellhausen: Senza dubbio, quello che disse Gesù Cristo e prima di lui il Battista nella sua predicazione di penitenza, era già nei profeti, anzi si può rintracciare anche nella tradizione ebraica del tempo di Cristo. Anche i Farisei professavano questa dottrina, ma purtroppo ne professavano anche molte altre. L'idea di Cristo era anche in loro, ma gravata, offuscata, deformata, resa inefficace e menomata nella sua dignità da mille accessori, che essi scambiavano colla vera religione, ed a cui davano la stessa importanza che alla misericordia ed alla giustizia. Per i Farisei ogni cosa era per così dire sullo stesso piano; la loro dottrina appariva come un

tessuto in cui il buono ed il santo erano un sottile ordito sotto una trama di interessi mondani. Ora, se mi si domanda: che cosa c'era di nuovo? risponderò che in una religione monoteistica siffatta questione non è a suo posto. Domandiamo piuttosto: che c'era di puro e di vigoroso in questa nuova religione? ed io risponderò: Cercate tutta la storia del popolo d'Israele, cercate tutta la storia universale, e recatemi un altro esempio di un messaggio divino, di un messaggio del Bene, che sia così puro e severo — poichè purezza e severità sono cose inseparabili — come quello che qui udiamo e leggiamo! La pura sorgente della santità da lungo tempo era stata aperta, ma poi si era venuta interrando ed intorbidando. Che in seguito rabbini e teologi si provassero a distillarne l'acqua, e poniam pure che vi riuscissero, poco importa. Ma ecco ora la sorgente zampillar di nuovo fresca e vivace, ed aprirsi una via tra i detriti che preti e teologi vi avevano accumulato, offendendo la dignità della religione; oh quante volte nella storia la teologia non è stata altro che un mezzo per mettere in non cale la religione! Ed alla purezza si aggiungeva la forza. I dottori farisei avevano insegnato che la quintessenza della religione era nell'amore di Dio e del prossimo; bellissime parole, che Gesù Cristo stesso avrebbe potuto far sue! ma in pratica che cosa avevano ottenuto? Che il popolo, e specialmente i discepoli dei Farisei respingessero coloro che queste parole prendevano sul serio! La loro dottrina era ri-

masta debole in ogni sua parte, e perchè debole, dannosa. Nulla possono le parole, ma tutto può chi le pronunzia. E Gesù Cristo « predicava come avendo autorità, non come gli Scribi »; questa era l'impressione che ne ricevevano i suoi discepoli. Le sue parole erano « parole di vita », granelli di semente che germogliavan e producevano frutto; questo era il nuovo!

Così appunto aveva cominciato a predicare Giovanni Battista, ed è evidente che egli si contrapponeva ai capi e maestri del popolo; perchè un uomo che predica alle genti « Convertitevi » e della conversione addita l'unica via nella penitenza e nell'azione morale, si pone sempre in contrasto coi reggitori ufficiali della Chiesa; ma Giovanni aveva predicato la penitenza, e nulla più.

Ed ecco apparire Gesù. Egli innanzi tutto accettò senza eccezione e confermò pienamente la predicazione di Giovanni; volle anzi confermarla nella persona stessa del Precursore, e per nessuno mai ebbe parole di così intiera approvazione come per lui, di cui egli disse non essere mai sorto il maggiore tra i nati di donna. Egli sempre riconobbe che l'opera sua era stata iniziata dal Battista, lo dichiarò suo precursore e volle farsi battezzare da lui, associandosi così al movimento sorto sulle rive del Giordano.

Ma egli non si fermò qui; anch'egli al suo primo apparire tra le genti predicava: « Ravvedetevi, perciocchè il regno de' cieli è vicino », ma la sua predicazione era nello stesso tempo

una lieta novella. Se nella tradizione intorno a lui vi è una cosa certa, è che la sua predicazione fu veramente accolta come un « evangelo », ossia come un messaggio di letizia e di beatitudine. Onde con ottimo pensiero l'evangelista Luca, prima di cominciare il racconto della vita pubblica di Gesù, adduce le parole del profeta Isaia: « Lo spirito del Signore è sopra di me: perciocchè egli mi ha unto; egli mi ha mandato per evangelizzare a' poveri, per guarire i contriti del cuore, per bandir liberazione a' prigioni e racquisto della vista a' ciechi, per mandarne in libertà i fiaccati e per predicare l'anno accettevole del Signore ». O per usare le proprie parole di Gesù: « Venite a me voi tutti che siete travagliati ed aggravati, ed io vi alleggerirò. Togliete sopra di voi il mio giogo, e imparate da me ch'io son mansueto, ed umil di cuore: e voi troverete riposo all'anime vostre ». Queste parole dominano tutta la rivelazione e l'azione di Gesù; sono come il tema di tutta la predicazione e di tutta l'opera sua. E qui ognun vede che questa sola predica si lascia addietro di gran lunga tutta la predicazione di Giovanni, la quale, benchè costituisse già come un contrasto passivo all'opera dei sacerdoti e degli Scribi, non era però ancora divenuta un simbolo definitivo, in aperta contraddizione con essa. Ma la dottrina che distrugge e riedifica, che alla vecchia umanità ne contrappone una nuova, partecipe della natura divina, questa dottrina la creò Gesù Cristo per il primo. Egli si

mise subito in opposizione ai reggitori ufficiali del popolo, ma in essi combatteva principalmente un abito intellettuale inseparabile dalla natura umana. Essi immaginavano Dio come un despota, che vigila sul cerimoniale della sua corte; egli al contrario respirava nella presenza di Dio. Essi vedevano Dio soltanto nella sua legge, che essi avevano ridotta ad un labirinto di errori, pieni di tranelli e di segrete scappatoie; egli lo sentiva e lo vedeva dappertutto. Essi possedevano di Dio una infinità di precetti, e perciò credevano di conoscerlo; egli di Dio non aveva che un precetto solo, e perciò lo conosceva. Essi della religione avevan fatto un mestiere — cosa di cui non c'è la più turpe —; egli invece annunziava il Dio vivente e la nobiltà dell'anima.

Se ora veniamo a considerare la predicazione di Gesù, possiamo distribuirla in tre parti, delle quali ciascuna è così costituita da contenere tutta la rivelazione; da ciascuna parte si può dunque trarre questa rivelazione in piena evidenza:

I. Il Regno di Dio ed il suo avvento;

II. Dio padre e l'infinito pregio dell'anima umana;

III. La migliore giustizia e la legge d'amore.

La grandezza e la forza della predicazione di Gesù consiste nell'essere ad un tempo così semplice e così copiosa; così semplice che pare si contenga tutta in ciascuna delle idee principali da lui espresse, e così copiosa che ciascuna di queste idee sembra inesauribile, e le sentenze

e le parabole si imprimono per sempre nella nostra memoria. Ma c'è di più, perchè dietro ogni sentenza sta egli stesso. Da secoli queste sentenze parlano a noi, colla vivacità di cose presenti. E qui veramente appare la profonda sapienza di quel detto: « Parla, perchè io ti veda ».

Nel corso di queste lezioni cercheremo di addentrarci in ciascuna di queste tre parti, e ci proveremo a coordinare le idee che appartengono a ciascuna di esse. Queste parti contengono le linee fondamentali della predicazione di Gesù. In seguito cercheremo di farci un concetto dell'Evangelo considerato in relazione con ciascuno dei grandi problemi della vita.

I. — Il Regno di Dio ed il suo avvento.

La predicazione di Gesù intorno al Regno di Dio è espressa in tutte le forme, dalla profezia biblica del giorno del Giudizio e del Regno di Dio che in quel giorno si affermerà visibilmente, fino all'idea dell'avvento di questo Regno che già comincia ad avverarsi, come effetto della predicazione di Gesù, nell'intimo della coscienza umana. La sua rivelazione comprende questi due poli, tra i quali sono molte forme e gradazioni intermedie. Ad uno di questi poli il Regno di Dio appare unicamente come cosa di là da venire, come una manifestazione esterna della sovranità di Dio;

all'altro polo esso è un fatto della coscienza, il suo avvento è già cominciato, anzi esso già esiste. Noi vediamo dunque che sia il concetto del « Regno di Dio » come la rappresentazione dell'avvento di esso, vanno intesi in più di un senso. Gesù ha tolto l'uno e l'altra dalla tradizione del suo popolo, nella quale già stavano in prima linea, ha dato maggior risalto a certe forme intermedie, nelle quali viveva questo concetto, e ve ne ha aggiunto di nuove, togliendone soltanto le speranze terrene, politico-eudemonistiche.

Anche Gesù, come tutte le menti più severe e più perspicaci del suo popolo, intese profondamente il grande contrasto tra il Regno di Dio e il Regno del mondo, nel quale vedeva dominare il male ed i malvagi. Questa non era per lui una pallida rappresentazione, un'idea astratta, ma la più vivace delle intuizioni e delle sensazioni. Perciò era per lui fuor di dubbio che questo Regno doveva essere distrutto, il che non poteva avvenire se non come conseguenza di un conflitto. Il conflitto e la vittoria appaiono all'anima sua con drammatica evidenza di linee e di particolari, come già apparvero ai Profeti. Ed alla fine del dramma egli stesso si pone alla destra del Padre suo, ed i suoi dodici discepoli seggono sopra dodici troni a giudicare le dodici tribù d'Israele; tanta è la potenza di vita, l'efficacia, l'interesse delle idee del suo tempo riflesse nell'anima sua! Non è meraviglia che vi sia tra i moderni chi in queste immagini drammatiche,

in questa forza di colori e di contrasti vede la parte principale della rivelazione di Gesù, alla quale tutto il rimanente è subordinato; si tratterebbe di varianti più o meno trascurabili, forse introdotte da narratori ed interpreti posteriori, ma di essenziale e decisivo non ci sarebbe che la drammatica aspettazione dell'avvenire. Io non posso aderire a questo modo di vedere. Vi sono dei casi analoghi nei quali si riterrebbe erroneo il voler giudicare certi personaggi eminenti, veri iniziatori di un'epoca nuova, attenendosi principalmente a ciò che essi ebbero di comune coi loro contemporanei, e relegando in seconda linea quello che in essi è veramente grande e singolare. La tendenza a ridurre tutto alla stessa stregua, a diminuire e quasi cancellare le caratteristiche individuali, in certi studiosi nasce forse da lodevole amore della verità, ma è una tendenza fallace. Ed in questo argomento appunto mi pare che molti si sforzino, coscientemente o no, a deprimere per partito preso tutto ciò che è grande e sublime. Concediamo come cosa indiscutibile che questa idea dei due regni, il Regno di Dio e quello del demonio, delle loro lotte e del loro futuro ultimo conflitto, nel quale il demonio, già da lungo tempo espulso dal cielo, sarà vinto anche sulla terra, Gesù l'abbia presa tal quale dai suoi contemporanei. Egli non creò questa idea, ma in essa divenne grande e la mantenne. Ma l'altra idea che il Regno di Dio viene, non in maniera che si possa osservare, che esso è già presente, è tutta sua.

Per noi moderni c'è qui un'antitesi ardua, poco meno che inconciliabile: come si può concepire, e in modo così drammatico, il Regno di Dio come cosa futura, e nello stesso tempo predicare: «il Regno di Dio è in voi», esso è una virtù divina, calma e possente, nei cuori? Ma se noi meditiamo sopra questo punto, penetrando bene addentro nella storia, potremo comprendere come in un ambiente, costituito da tradizioni storiche e forme di civiltà diverse dalle nostre, i due termini potessero coesistere senza che alcuno ci vedesse un'antitesi. Io penso che tra qualche secolo anche in quella parte che ancora sopravviverà del nostro patrimonio intellettuale, si scopriranno molte contraddizioni, e i nostri posteri si meraviglieranno della nostra acquiescenza ad esse. Di molte cose noi crediamo di aver scoperto il nocciolo, ma i posteri troveranno questo nocciolo ancora avvolto in molte scorze aspre e tigliose, e non sapranno comprendere come la nostra visione intellettuale fosse così corta da non arrivare a discernere ed isolare certi caratteri essenziali. Anche là dove noi non vediamo il minimo inizio di una possibile divisione, i posteri metteranno il coltello e divideranno. Speriamo dunque di trovar giudici non troppo severi, i quali vogliano giudicarci non da ciò che noi abbiamo ricevuto dalla tradizione e di cui non abbiamo saputo o potuto darci ragione, ma da ciò che abbiamo prodotto di veramente nostro, trasformando o correggendo l'opinione dominante.

Senza dubbio, lo storico che nella predicazione di Gesù intorno al regno di Dio si proponga di sceverare il tradizionale dall'originale e particolare, il nucleo dall'involucro esterno, si assume una fatica molto ardua e irta di responsabilità. Fin dove ci è lecito arrivare? Alla predicazione di Cristo noi non vogliamo togliere la nativa schiettezza di stile, il colorito suo proprio; non vogliamo ridurla ad uno scarno e pallido schema morale. Ma d'altra parte non vogliamo neppure spogliarla della sua originalità e della sua forza, seguendo coloro che la confondono colle idee generali del suo tempo. Basta guardare alla selezione che Gesù fece delle idee del suo tempo, non lasciandone alcuna in cui fosse una scintilla di vigor morale, nè accogliendone alcuna che desse alimento alle speranze egoistiche del suo popolo, per riconoscere nella sua parola e nella sua predicazione un intelletto più profondo del comune. Ma non ci mancano prove assai più convincenti.

Chi vuol sapere il significato del Regno di Dio e dell'avvento di questo regno nella rivelazione di Gesù, legga e mediti le sue parabole. Il Regno di Dio viene, in quanto viene agli individui, penetra nell'anima loro, ed essi ne prendono possesso. Sì, il Regno di Dio è il dominio di Dio, ma il dominio del Dio santo nei singoli cuori è Dio stesso colla sua forza. Tutto quel che c'è di drammatico in senso esteriore, in senso storico, a questo punto si dilegua, e si dilegua anche la speranza esteriore dell'avvenire. Pren-

diamo qualsivoglia delle parabole di Cristo, quella del seminatore, quella della perla di gran prezzo o del tesoro nel campo; il Regno di Dio è la parola di Dio, è Dio stesso; non si tratta di angeli o di demoni, di troni e di principati, ma di Dio e dell'anima, dell'anima e del suo Dio.

CONFERENZA IV.

Il Regno di Dio ed il suo avvento *(fine)*. — Dio Padre e l'infinito pregio dell'anima umana. — La giustizia superiore ed il comandamento dell'amore.

Discorrendo ultimamente della predicazione di Gesù, l'abbiamo considerata come l'annunciazione del Regno di Dio e del prossimo avvento di esso. Abbiamo veduto che questa annunciazione è espressa in tutte le forme, dalla profezia biblica del giorno del Giudizio fino all'idea dell'avvento del Regno di Dio che già comincia ad effettuarsi nell'intimo della coscienza umana. Ed abbiamo cercato di spiegare perchè quest'ultima idea debba considerarsi come superiore ad ogni altra. Ma prima di esaminarla più da presso, gioverà accennare a due affermazioni di speciale importanza, che stanno tra i due poli del « giorno del Giudizio » e di quello che diremo « avvento interno » del Regno di Dio.

Innanzi tutto, l'avvento del Regno di Dio equivale alla distruzione del Regno del Demonio ed alla sconfitta dei demonî. Essi hanno dominato

fino ad oggi, si sono impadroniti degli uomini, anzi dei popoli, e li fanno schiavi della propria volontà. E Gesù non si sta pago a dichiarare di esser venuto a distruggere le opere del Demonio, ma discaccia effettivamente i demonî e libera gli uomini da essi.

Mi si consenta qui una breve digressione. Le storie di demonî che abbondano nell'Evangelo, ed a cui gli Evangelisti dànno tanta importanza, in noi fanno un'impressione delle più strane; tanto che vi è chi nega ogni fede a quegli scritti, perchè contengono siffatte assurdità. Ma qui importa assai il sapere che narrazioni consimili si trovano in molti scritti contemporanei, greci, romani ed ebraici. L'idea dell'ossessione era comunissima a quei tempi; la scienza degli antichi comprendeva sotto questo nome un gran numero di fenomeni patologici. Ma appunto perchè siffatti fenomeni si spiegavano ammettendo che una forza malefica ed incorporea si impossessasse dell'anima, le malattie psichiche assumevano forme tali da far credere che realmente l'anima fosse stata invasa da una forza estranea.

Nè questo è un paradosso. Poniamo per un momento che la scienza moderna dichiari che una gran parte delle malattie nervose è effetto di ossessione; poniamo che per mezzo dei giornali questa opinione si diffonda nel popolo, e noi non tarderemo a vedere sempre più numerosi i casi di uomini affetti da malattie psichiche, i quali parranno agli altri e si crederanno essi stessi posseduti da uno spirito maligno. La teoria

e la fede in questo caso eserciterebbe un'azione suggestiva, producendo fra gli alienati dei « demoniaci », appunto come in passato ne hanno prodotti per secoli, anzi per migliaia d'anni. È dunque irragionevole e contrario alla sana critica storica l'attribuire all'Evangelo ed agli Evangeli una « dottrina » loro propria dei demonî e dei demoniaci, mentre in essi non troviamo se non le idee universalmente accettate in quei tempi. Oggidì queste forme di psicopatia sono rare, ma non sono ancora interamente scomparse, e quando occorrono, il mezzo più efficace per combatterle è ancora oggi la parola di una persona dotata di grande energia, la quale abbia il potere di intimidire e di vincere « il diavolo », risanando così l'infermo. In Palestina deve esserci stato un gran numero di questi demoniaci, Gesù vedeva in loro la potenza del Male e dello Spirito maligno, e valendosi del miracoloso potere che egli possedeva sulle anime di coloro che avevano fede in lui, scacciava la malattia. Questo ci conduce al secondo punto.

Quando Giovanni Battista in carcere fu preso dal dubbio, se Gesù Cristo fosse veramente « Colui che doveva venire » mandò due dei suoi discepoli perchè lo domandassero a lui stesso. Nulla di più commovente di questa domanda del Battista, nulla di più sublime della risposta del Signore! Ricordiamo la scena e le parole della risposta: « Andate e rapportate a Giovanni le cose che avete vedute ed udite: che i ciechi ricuperano la vista, che gli zoppi camminano, che i

lebbrosi son nettati, che i sordi odono, che i morti sono risuscitati, che l'Evangelo è annunziato ai poveri ». È questo l' « avvento del Regno » o meglio, in questa azione salutifera già esiste il Regno di Dio. Gesù vince e discaccia la miseria, i travagli, le malattie; da queste prove di fatto Giovanni si accorgerà che è cominciata un'età nuova. La guarigione degli ossessi non è che una parte di questa attività salutifera; ma Gesù stesso indica in essa il senso ed il suggello della sua missione. Perciò egli si rivolse ai sofferenti, ai malati, ai poveri, ma non come avrebbe fatto un moralista, e senza alcuna traccia di molle sentimentalità. Egli non classifica i mali in serie ed in gruppi; non s'indugia a domandare se il malato « merita » la guarigione ed è anche lungi da lui ogni simpatia per il dolore fisico o per la morte. Egli non dice mai che la malattia sia salutare, e che il male sia sano; per lui la malattia è sempre malattia, e la salute è sempre salute. Ogni male, ogni miseria è per lui cosa terribile, che appartiene al gran Regno di Satana: ma egli sente in sè la forza del Salvatore. Egli sa che un progresso è solo possibile quando la debolezza sia superata e la malattia guarita.

Ma non è ancor detto tutto. Il Regno di Dio viene, in quanto Gesù esercita la sua azione salutifera; esso viene sopratutto, in quanto Gesù perdona i peccati. E qui primamente troviamo intiera la transizione all'idea del Regno di Dio concepito come forza operante nell'intimo della

coscienza. Gesù chiama a sè non soltanto i malati ed i miseri, ma anche i peccatori; questo è l'appello decisivo: « Conciossiachè il Figliuol dell'uomo sia venuto per cercare, e per salvare ciò che era perito ». Qui primamente vediamo dileguarsi tutto ciò che è esterno ed appartiene unicamente al futuro: è l'individuo che è salvato, non il popolo o lo Stato; bisognano uomini nuovi, e il Regno di Dio è forza e fine ad un tempo. Gli uomini nuovi cercano il tesoro sepolto nel campo e lo trovano; vendono ogni avere e comprano la perla di gran prezzo, si convertono e divengono come i fanciulli, ma appunto per ciò sono salvati e divengono figli di Dio, eroi di Dio.

In questo senso Gesù ha parlato del Regno di Dio che è sforzato e che i violenti rapiscono, ed altrove del Regno di Dio che cresce quieto e sicuro come un granello di semente e germoglia e reca frutto. Esso è una grandezza spirituale, una potenza che compenetra l'anima umana, e che l'anima soltanto può comprendere. Così di questo regno, benchè esso sia anche in cielo, benchè esso sia per venire col giorno del giudizio di Dio egli può dire: « Il Regno di Dio non è qui o là, ma è dentro di voi ».

Questa interpretazione del Regno di Dio, secondo la quale esso è già venuto e viene nell'azione salutifera di Gesù, coll'andar del tempo non fu più mantenuta dai suoi discepoli; al contrario essi proseguirono a considerare il Regno di Dio come una cosa unicamente futura. Ma, in potenza, la sostanza dell'idea rimase; non si

fece altro che mutarle nome. Avvenne qui quello che avvenne pure dell'idea del « Messia ». Forse nessuno, come più tardi vedremo, nella Chiesa sorta tra i Gentili, riconobbe in Gesù il Messia nel senso ebraico. Ma la sostanza dell'idea non è perita.

Ciò che costituisce il nucleo della predicazione intorno al Regno di Dio, rimase.

La cosa va considerata sotto tre aspetti. In primo luogo, il Regno di Dio appartiene al mondo di là; è un dono dall'alto, non un prodotto della vita naturale. In secondo luogo, esso è un bene puramente religioso, l'intima comunione col Dio vivente. In terzo luogo, esso è il fatto di maggior momento, anzi il fatto decisivo nella vita dell'uomo, il fatto che compenetra e domina tutta la sfera dell'esistenza umana, perchè i peccati sono perdonati, e il giogo della miseria è infranto.

Questo Regno che viene a giocondare gli umili e ne fa degli uomini nuovi, dischiude primamente il senso ed indica lo scopo della vita; così lo sentì Gesù, così lo sentirono i discepoli. Il senso della vita non può cercarsi che nel mondo di là, perocchè la fine della vita naturale è la morte. Ma una vita dannata alla morte è un assurdo; per illudersi sopra questo fatto bisogna che l'uomo ricorra a sofismi. Ma qui il Regno di Dio, il Regno eterno, è entrato nel tempo; la luce eterna vi è penetrata, e dà al mondo un aspetto nuovo. È la predica di Gesù intorno al Regno di Dio, alla quale possiamo associare tutto ciò che egli dice altrove; tutta la sua « dottrina » può dirsi che si

riduca alla predicazione del Regno. Ma di questa dottrina e del bene che egli ha in mente acquisteremo una nozione più precisa, rivolgendoci al secondo ordine di idee da noi accennato nel precedente capitolo, dal quale vedremo venir fuori sempre più distinte le linee fondamentali della predicazione di Gesù.

II. – Dio Padre e l'infinito pregio dell'anima umana.

Il nostro odierno modo di pensare e di sentire ci consente la comprensione chiara ed immediata di quell'ordine di idee che è dominato da Dio Padre e dall'infinito pregio dell'anima umana. Qui trovano la loro espressione quegli elementi della dottrina di Gesù che io direi quieti e pacifici, che sono subordinati all'idea della filiazione da Dio. Dico elementi quieti e pacifici in opposizione agli elementi impulsivi ed entusiastici, benchè nei primi appunto risieda una forza meravigliosa. Ma se è possibile ricondurre tutta la predicazione di Gesù a questi due capi — Dio Padre e l'anima umana così nobilitata che può entrare ed entra effettivamente in comunione con Dio — ne consegue che l'Evangelo innanzi tutto non è una religione positiva come le altre, che non ha niente di statutario e di particolaristico, che è dunque la Religione stessa. Esso si aderge sopra tutti i contrasti e gli antagonismi del mondo di qua e del mondo di là, della ragione e dell'estasi, della negazione del mondo e del lavoro, dell'Ebraismo e dell'Ellenismo. In tutti

questi elementi terreni esso può regnare, ma non è implicito e necessariamente inerente ad alcuno di essi. Ma noi vogliamo farci un concetto più chiaro di ciò che veramente sia la filiazione da Dio come la intende Gesù, considerando brevemente quattro luoghi dell'Evangelo: 1° Il *Pater noster*; 2° il versetto: « Ma pure non rallegratevi di ciò che gli spiriti vi sono sottoposti; anzi rallegratevi che i vostri nomi sono scritti nei cieli »; 3° i versetti: « Due passeri non si vendon eglino solo un quattrino? pur nondimeno l'un d'essi non può cadere in terra senza il volere del Padre vostro. Ma, quant'è a voi, eziandio i capelli del vostro capo son tutti annoverati »; 4° il versetto: « Perciocchè, che gioverà egli all'uomo se guadagna tutto il mondo e fa perdita dell'anima sua? »

Vediamo anzitutto il *Pater noster*. Esso fu insegnato da Gesù in un momento tra i più solenni. I suoi discepoli lo avevano invitato ad insegnar loro a pregare, come Giovanni aveva insegnato ai suoi discepoli, ed egli allora pronunziò il *Pater noster*. Nelle religioni d'ordine superiore le preghiere sono l'elemento capitale. Ma questa preghiera — e lo sente ognuno che si fermi un istante a pensarci sopra — è detta da uno che ha domato ogni interna agitazione, o la doma nel momento in cui si presenta dinanzi a Dio. Già il vocativo « Padre » esprime la sicurezza dell'uomo che si sente protetto da Dio ed è certo di essere esaudito. Egli non prega per inviare al cielo desiderî appassionati, o per ottenere questo o quel bene terreno, ma prega per conservare a

sè la forza che già possiede e per confermare quella unione con Dio nella quale egli vive. Questa preghiera non può essere pronunciata se non da un'anima tutta raccolta sopra sè stessa e sopra la sua relazione con Dio. Tutte le altre preghiere sono più «facili» perchè contengono qualche cosa di particolare o sono composte in modo da fare impressione anche sulla fantasia sensibile; questa preghiera invece si strania affatto dalle cose e assorge a quell'altezza dove l'anima è sola con Dio. N'è vi manca l'elemento terreno; tutta la seconda parte di essa si riferisce a contingenze di questo mondo. Ma anche queste sono irradiate dalla luce eterna. Vi si cerca invano una qualunque domanda di speciali beni, anche spirituali: «Tutte queste cose vi saran sapraggiunte». Il nome, la volontà, il Regno di Dio — questi elementi quieti ed immutabili si estendono anche alle cose di questo mondo. Essi distruggono ogni traccia di egoismo e di grettezza, e non lasciano che quattro cose per le quali è il caso di pregare: il pane quotidiano, il debito quotidiano, le tentazioni quotidiane, ed i mali di questa vita. — Non c'è nulla nell'Evangelo che, meglio del *Pater noster*, ci dica che cosa sia l'Evangelo, e quali i sentimenti e le disposizioni morali che esso ispira. A tutti coloro che avviliscono l'Evangelo, spacciandolo come un'opera ascetica, estatica o sociologica, noi opponiamo il *Pater noster*. Questa preghiera ci dice che l'Evangelo è la filiazione da Dio estesa a tutta la vita, è l'intima comu-

nione colla volontà e col Regno di Dio, e la lieta certezza di possedere questi beni e di avere in Dio una difesa contro il male.

Anche la sentenza contenuta nel versetto: « Non rallegratevi di ciò, che gli spiriti vi sono sottoposti, anzi rallegratevi che i vostri nomi sono scritti nei cieli » mette in evidenza con particolare energia l'idea, che la cosa decisiva in questa religione è la coscienza di essere salvi in Dio. Anche i più grandi fatti, anche le opere che hanno ragion d'essere in questa religione, non uguagliano l'umile e superba sicurezza di chi sa di essere per il tempo e per l'eternità sotto la paterna protezione di Dio. Ma v'ha di più: la schiettezza anzi la realtà del fatto religioso non ha per indice l'esuberanza del sentimento ne' grandi fatti visibili, ma la gioia e la pace che si effondono nell'anima che può dire « Padre mio ».

Quale estensione ha dato Gesù a questa idea della paterna protezione di Dio? Qui cade opportuna la terza sentenza: « Due passeri non si vendon eglino solo un quattrino? pur nondimeno l'un d'essi non può cadere in terra, senza il volere del Padre vostro. Ma, quant'è a voi, eziandio i capelli del vostro capo son tutti annoverati ». Fin dove arriva la paura, anzi fin dove arriva la vita — la vita nelle sue estreme e minime manifestazioni — fin là arriva la certezza che Dio siede al governo del mondo. Gesù ha gridato ai suoi discepoli le sentenze dei passeri e dei fiori del campo, per liberarli dalla paura del male e della

morte; essi impareranno a riconoscere la mano del Dio vivente dappertutto, nella vita come nella morte.

Infine — e questa parola non deve più farci meraviglia — nulla si può dire intorno al pregio dell'uomo che sia più sublime di ciò che egli disse: « Perciocchè, che gioverà egli all'uomo se guadagna tutto il mondo e fa perdita dell'anima sua? » Chi può chiamare col nome di Padre l'Essere che regge il cielo e la terra, si eleva con ciò sopra la terra e sopra il cielo, anzi ha un valore maggiore che tutta la compagine dell'universo. Ma questa splendida promessa è anche un severo ammonimento. È dono e debito ad un tempo. Come diverse erano su questo argomento le idee dei Greci! È vero che Platone canta l'inno sublime dello Spirito e lo distingue dal mondo dei fenomeni, affermandone l'origine eterna. Ma egli intende lo spirito intelligente, che contrappone alla materia inerte e cieca, e il suo messaggio si rivolge ai sapienti. Gesù al contrario grida ad ogni povera anima, ad ogni essere che abbia sembianza umana: « Voi siete figli del Dio vivente, e non solo siete da più di molti passeri, ma di tutto il mondo ». Ho letto or non è molto che il pregio degli uomini veramente grandi consiste nell'accrescere dignità a tutto il genere umano. Infatti, è questo il massimo significato degli uomini grandi; essi hanno nobilitato l'umanità, venuta su dagli oscuri abissi della natura, ed hanno progressivamente messo in atto ciò che in lei era in potenza. Ma solo per opera di Gesù

Cristo è stato messo in luce il pregio di ogni singola anima umana, e nessuno può considerare questo fatto come non avvenuto. In qualunque modo lo si voglia giudicare, nessuno può disconoscere che nella storia egli ha collocato l'umanità a tale altezza.

Il fondamento di questo altissimo pregio attribuito all'anima umana sta in una inversione di valori. A colui che si vanta delle sue ricchezze egli grida: « Stolto! ». Ma tutti egli ammonisce che soltanto « chi avrà perduta la vita sua, esso la salverà ». Egli arriva fino a dire: « Solo chi odia l'anima sua, la salverà ». Questa è l'inversione dei valori, già prima di lui quasi divinata da alcuni che ne videro la verità come attraverso ad un velo, e ne presentirono — segretamente beati — la forza liberatrice. Egli fu il primo che la esprimesse con calma, semplicità e sicurezza, come se enunciasse una verità volgare. — Anzi il suggello della sua originale individualità sta appunto nell'avere egli espresso i pensieri più profondi e decisivi con una perfetta semplicità, come se non potesse essere altrimenti, come se si trattasse di verità intuitive, come se non facesse che enunciare idee a tutti note, perchè viventi in fondo all'anima di tutti.

Nell'edifizio ideale costituito da Dio Padre, dalla Provvidenza, dalla filiazione da Dio, dall'infinito pregio dell'anima umana, è contenuto tutto l'Evangelo. Ma qui non possiam passar oltre senza osservare come tutto questo sia paradossale; anzi abbiamo qui il sommo della pa-

radossia religiosa. Non solo le religioni, ma tutto ciò che appartiene ad esse, se lo si giudica alla stregua dell'esperienza sensibile e della scienza esatta, è paradosso, in quanto mette innanzi un elemento, e gli attribuisce la massima importanza, il quale elemento cozza direttamente contro la realtà delle cose. Ma tutte le altre religioni, essendo in un modo o nell'altro mescolate alle cose di questo mondo, hanno in sè ancora qualche cosa di persuasivo, secondo i criteri mondani, in quanto hanno una affinità materiale colle condizioni intellettuali di un determinato periodo storico. Ma che cosa può esserci di meno persuasivo che le parole: « Tutti i capelli del vostro capo sono annoverati; voi avete un valore ultraterreno, voi potete affidarvi nelle mani di un Essere che nessuno ha mai veduto? » O questo è un discorso senza senso, o qui la religione ha il suo culmine; essa ora non è più un fenomeno concomitante della vita dei sensi, un coefficiente, una trasfigurazione di certe parti di questa vita; essa viene innanzi affermando con sicurezza trionfale, che in lei primamente ed in lei sola sta la ragione ultima e il senso della vita; essa assoggetta a sè tutto il mondo multiforme dei fenomeni, e gli contende il campo, quando esso voglia affermare di essere l'unico mondo reale. Essa non apporta che una esperienza, ma in questa suscita una nuova concezione dell'universo; non c'è più luogo che per l'eterno, il temporale non è più che mezzo per raggiungere un fine, e l'uomo è classificato tra le cose eterne. Questa

in ogni caso è l'opinione di Gesù: toglierle alcunchè equivale a distruggerla. Egli diffondendo continuamente sull'umanità e sul mondo l'idea della Provvidenza, che ha radice nell'eternità, annunziando agli uomini, come dono e debito ad un tempo, la loro qualità di figli di Dio, ha posto in atto e costituito in modo definitivo ciò che nella religione era allo stato di tentativo incerto e confuso. Sia detto ancora una volta: si consideri come si vuole Cristo e la sua rivelazione, ma è certo che egli ha cresciuto pregio e dignità alla nostra specie; la vita umana, noi stessi, siamo divenuti l'uno all'altro più preziosi. Riconoscendo Dio come Padre degli uomini, scientemente o no, si attribuisce all'umanità un carattere più venerabile.

III. — La migliore giustizia e la legge d'amore.

È questo il terzo ordine di idee nel quale, come negli altri due, si può riassumere tutto l'Evangelo; possiamo considerarlo, senza diminuirne o falsarne il valore, come un'annunciazione morale. Cristo trovò nel suo popolo un'etica molto copiosa e profonda. La morale farisaica non ha penuria di quisquilie casuistiche, ma sarebbe ingiusto giudicarla unicamente da queste. Senza dubbio, intrecciandosi col culto ed immobilizzandosi nel rituale, la morale della santità si mutò addirittura nel suo contrario; ma non

tutto in essa era morto ed irrigidito; rimaneva ancora, in fondo al sistema, qualche cosa di vivente. A chi lo interrogava Gesù poteva rispondere: « Voi avete la legge, attenetevi ad essa; voi sapete benissimo quale è il vostro dovere; la somma della legge è, come voi dite, l'amor di Dio e del prossimo ». Nondimeno l'Evangelo può essere considerato come un sistema originale di principî etici; il che vedremo esaminando i seguenti quattro punti.

In primo luogo, Gesù recise con un taglio netto ogni legame della morale col culto esterno, colla liturgia e colle pratiche religiose. Egli ripudiò senza remissione il tendenzioso ed egoistico esercizio di « buone opere » che era quasi una sola cosa col culto esterno. Egli ha parole di scherno amaro contro coloro che fanno stentare il prossimo, il padre e la madre, ma in compenso inviano offerte al tempio. Qui egli non ammette compromessi. L'amore, la pietà hanno il loro scopo in sè stessi; essi perdono pregio e si deturpano se vogliono essere altra cosa che un servizio reso al prossimo.

In secondo luogo, nelle questioni morali egli ricerca sempre la radice, cioè l'intenzione. Ciò che egli chiama « migliore giustizia » non può intendersi se non partendo da questo principio. La giustizia migliore è la giustizia che sussiste anche quando si scandagliano le profondità del cuore. Ed anche questa è una cosa semplicissima, di evidenza intuitiva. Nondimeno egli ha rivestito questa verità di una forma precisa:

« Agli antichi è stato detto.... ma io dico a voi ». Dunque era una cosa nuova, dunque egli sapeva che ciò non era ancora stato detto da alcuno con tanta logica, con tanta sicurezza ed autorità. Questa rivelazione occupa una gran parte del Sermone sulla montagna, nel quale egli considera ad una ad una tutte le forme dell'attività umana e tutti gli umani errori, per iscoprire dappertutto l'intenzione, giudicare le opere secondo questa e farle degne del cielo o dell'inferno.

In terzo luogo, egli riconduce ad una radice e ad un motivo — l'amore — tutto ciò che ha tratto fuori dall'intrico egoistico e rituale, ed ha chiarito per l'elemento morale. Egli non conosce altro motivo che questo, e l'amore è per sè stesso uno solo, sia esso l'amore verso il prossimo, verso la Samaritana o verso i nemici. Esso deve riempire tutta l'anima; esso è ciò che rimane quando l'anima muore a sè stessa. In questo senso l'amore è già la nuova vita. Ma è sempre l'amore che ivi opera; solo in questa funzione esso è presente e vivente.

In quarto luogo, Gesù liberò l'elemento morale da tutti gli elementi estranei che ad esso erano collegati, persino da ogni legame colla religione pubblica. Non l'hanno dunque frainteso coloro che dicono che nell'Evangelo si tratta della morale comune. C'è tuttavia un punto decisivo, nel quale egli collega la religione e la morale; è un punto che vuol esser sentito, perchè comprenderlo non è facile. Se si pensa chi son quelli che Gesù chiama beati, il miglior voca-

bolo che possiamo trovare per indicar questo punto è quello di « umiltà »; dell'umiltà e dell'amore Gesù fece una cosa sola. L'umiltà non è una virtù singola, essa è pura suscettività, espressione di indigenza spirituale, è lo stato dell'anima che implora da Dio grazia e perdono, ed è aperta a riceverne i benefizi. Di questa umiltà, che è l'amore verso Dio e che noi siamo in grado di praticare, Gesù dice — si pensi alla parabola del Fariseo e del Pubblicano — che essa è la costante disposizione al bene, e che da essa rampolla e si svolge ogni bene. — « Rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori » — questa è la preghiera dell'umiltà e dell'amore ad un tempo. Quindi anche l'amore verso il prossimo ha qui la sua fonte; i poveri di spirito e gli affamati e gli assetati sono anche i pacifici ed i caritatevoli.

In questo senso la morale e la religione furono collegate tra loro per opera di Gesù; in questo senso si può dire che la religione è l'anima della morale, e che la morale è il corpo della religione. Di qui si capisce come Gesù potesse accostare tra loro l'amor di Dio e l'amor del prossimo fino a farne una cosa sola; l'amor del prossimo in terra è l'unica manifestazione reale dell'amor di Dio che vive nell'umiltà.

Gesù compendiando in queste quattro idee principali la sua predicazione della migliore giustizia e della legge dell'amore, ha delimitato il dominio dell'elemento etico come nessun altro prima di lui aveva fatto. E se talora ci parrà che il vero senso della parola di Cristo si faccia per noi oscuro, torneremo a meditare quel luogo del Sermone sulla montagna dove egli parla dei beati. Esso contiene la sua etica e la sua religione, collegate alla radice, e spoglie di ogni esteriorità e di ogni relazione a casi particolari.

CONFERENZA V.

L'Evangelo ed il mondo, o la questione dell'ascetismo. — L'Evangelo e la povertà, o la questione sociale.

Alla fine della precedente lezione ho accennato al concetto della beatitudine, quale risulta dalle parole del Sermone sulla montagna, ed ho detto che esso rappresenta in modo efficacissimo la religione di Gesù. Potrei citare un altro passo dell'Evangelo, che dimostra come Gesù nell'amor del prossimo e nella misericordia facesse consistere la vera religione pratica. In uno dei suoi ultimi discorsi egli parla del Giudizio, e spiega il suo pensiero colla parabola del pastore che fa la scelta delle sue pecore. L'unico motivo della scelta è la misericordia; la questione è posta come se gli uomini abbiano nutrito, abbeverato e visitato Gesù Cristo, cioè come questione religiosa; la paradossia è poi sanata nel versetto: « Ciò che voi avete fatto ad uno di questi miei minimi fratelli voi l'avete fatto a me ». Non si potrebbe dichiarare in modo più

evidente e più efficace che nel pensiero di Gesù la misericordia è tutto, e che l'intenzione colla quale essa è esercitata è mallevadrice anche della vera religiosità. E ciò perchè? Perchè gli uomini nell'esercizio di questa virtù si fanno imitatori di Dio: « Siate misericordiosi come è misericordioso il Padre vostro che è nei cieli ». Mette in atto la legge sovrana di Dio colui che è misericordioso, perchè la giustizia di Dio non è l'esecuzione della legge: « occhio per occhio, dente per dente » ma è soggetta al potere della sua misericordia.

Tratteniamoci qui un momento. Fu un immenso progresso nella storia della religione, fu una vera palingenesi religiosa, quando da una parte in Grecia i poeti ed i pensatori, dall'altra in Palestina i profeti diedero vita all'idea della giustizia e del Dio giusto, e trasformarono la religione tradizionale. Gli Dei furono elevati in dignità e moralizzati; il bellicoso ed intrattabile Jehova divenne un Essere santo, alla cui giustizia l'uomo può affidarsi, benchè temendo e tremando. I due grandi dominî, della religione e della morale, si ravvicinarono; perchè « la Divinità è santa e giusta ». Di qui propriamente comincia la nostra storia; perchè senza quel decisivo mutamento possiamo dire addirittura che non ci sarebbe una « umanità » nè tanto meno una «storia universale», intesi questi termini nel loro senso più elevato. La conseguenza immediata di questo mutamento si può compendiare nella massima: « Non fate agli altri quel che non vorreste che

fosse fatto a voi ». Questa massima, per arida e scarsa che possa parere, contiene un tesoro di forza moralizzatrice, quando sia estesa a tutte le relazioni umane e severamente osservata.

Ma essa non contiene ancora tutto. L'ultimo possibile e necessario progresso fu soltanto compiuto — una nuova palingenesi religiosa! — quando la giustizia dovette cedere alla misericordia, quando l'idea della fratellanza e del sacrificio per il prossimo furono poste nel primo e più alto luogo. Anche qui la massima sembra meschina: « Fate agli altri quel che vorreste che fosse fatto a voi », e tuttavia, chi ben l'intenda, include un nuovo modo di sentire e di giudicare della propria vita, al quale è immediatamente associata la sentenza: « Chi perde la propria vita l'acquisterà »; di qui una inversione di valori fondata sulla certezza che la propria vita non è limitata da questo breve tratto di tempo nè inerente alla esistenza sensibile. Io mi lusingo di avere brevemente dimostrato che anche nell'àmbito del pensiero di Gesù, che è circoscritto dalla « migliore giustizia » e dalla « nuova legge dell'amore » si contiene tutta la sua dottrina. Infatti, quei tre ordini di idee che abbiamo enumerato — il Regno di Dio, Dio Padre e l'infinito pregio dell'anima umana, e la migliore giustizia che si manifesta nell'amore, se ben si guarda coincidono; perocchè il Regno di Dio in definitiva non è altro che il tesoro che l'anima umana possiede nel Dio eterno e misericordioso, e da questo punto hanno principio tutti i concetti di

speranza, di fede e di amore che la Cristianità, fondandosi sulla parola di Gesù, ha proclamato e mantiene. Ma noi andiamo più in là. Avendo stabilito le linee fondamentali della rivelazione di Gesù, ci proponiamo nella seconda parte del nostro studio di trattare dei principali argomenti coi quali l'Evangelo ha relazione. Sceglieremo sei questioni, che sono le più importanti, e che come tali furono riconosciute e sentite in ogni tempo. E se nel corso della storia della Chiesa l'una o l'altra di tali questioni potè per qualche tratto di tempo essere trascurata come cosa secondaria, tosto o tardi essa emerse nuovamente in luce, e si impose con maggior forza.

Le questioni di cui parliamo sono le seguenti:

I. L'Evangelo ed il mondo, ossia la questione dell'ascetismo;

II. L'Evangelo e la povertà, ossia la questione sociale;

III. L'Evangelo ed il diritto, ossia la questione delle istituzioni umane;

IV. L'Evangelo ed il lavoro, ossia la questione della civiltà;

V. L'Evangelo ed il Figliuol di Dio, ossia la questione della Cristologia;

VI. L'Evangelo e la dottrina, ossia la questione della professione di fede.

Esaminando queste sei questioni, delle quali le quattro prime sono connesse, e le due ultime stanno da sè, spero di poter esporre, a dir vero solo in iscorcio, le principali relazioni della rivelazione di Gesù.

I. — L'Evangelo ed il mondo, ossia la questione dell' ascetismo.

È opinione diffusissima, dominante nella Chiesa cattolica e seguìta oggidì anche da molti protestanti, che l' Evangelo nel suo fondo e nei suoi principali insegnamenti sia un libro ascetico, una condanna del mondo. Alcuni sostengono questa tesi approvando ed ammirando l' Evangelo appunto per questa ragione, e giungono fino ad affermare che nella negazione e condanna del mondo, così come nel Buddismo, consiste tutto il pregio ed il significato della genuina religione cristiana. Altri insistono su questa condanna del mondo che essi dicono inerente al Cristianesimo per dedurne che esso è inconciliabile colle massime della morale moderna e che non ha più per noi alcuna utilità. Una singolare scappatoia, una vera argomentazione da disperati, l' hanno trovata le Chiese cattoliche. Esse riconoscono, come abbiamo detto, che il Cristianesimo è la negazione e la condanna del mondo, e per essere conseguenti insegnano che la vera e propria vita cristiana non può essere che la « vita religiosa », il monachismo, ma c'è anche un Cristianesimo « inferiore » che esse ammettono come « ancora sufficiente ». Questo meraviglioso accomodamento, secondo il quale la perfetta imitazione di Cristo è possibile soltanto ai monaci, è dottrina schiettamente cattolica. A questa dottrina ha aderito un grande filosofo, e più grande

scrittore, del nostro tempo, lo Schopenhauer, il quale esalta il Cristianesimo appunto perchè produsse dei grandi asceti come S. Antonio e San Francesco d'Assisi; nel rimanente la rivelazione cristiana gli pare cosa inutile e ripugnante alla ragione. Con molta maggior profondità di pensiero e con affascinante intensità di sentimento e potenza di linguaggio il Tolstoi ha messo in luce quelle parti dell'Evangelo in cui si contiene lo spirito ascetico e la condanna del mondo, e ne ha fatto argomento di meditazione. L'ideale ascetico che il Tolstoi desume dall'Evangelo non è privo di calore e di forza, ed è implicito in esso l'amore operoso del prossimo; tuttavia il suo carattere dominante sembra essere la negazione del mondo. Moltissimi dei nostri « intellettuali » si commuovono ai racconti dello scrittore russo, ma in fondo in fondo sono assai contenti che il Cristianesimo voglia dire negazione del mondo, perchè ben sanno che questo è affare che non li riguarda. Essi tengono per fermo, e con ragione, che a loro è assegnato il godimento e la conservazione dei beni e delle istituzioni di questo mondo; se il Cristianesimo esige qualche altra cosa, è dimostrato che esso è contrario alla natura. Se esso non sa proporre alcun fine a questa vita, se esso non si occupa che della vita futura, se nega ogni pregio ai beni terreni, se conduce unicamente alla negazione del mondo ed alla vita contemplativa, esso offende tutti gli uomini attivi, anzi tutti gli uomini veritieri, perchè questi credono fermamente che le nostre facoltà ci

sono date per adoperarle e la terra per coltivarla e per dominarla.

Ma l'Evangelo è veramente la negazione del mondo? Ci sono in esso alcuni luoghi notissimi e spesso citati che non ammettono altra spiegazione: « Se la tua mano ti fa intoppare, mozzala.... se l'occhio tuo ti fa intoppare, cavalo » e la risposta al giovane ricco: « Va, vendi ciò che tu hai e donalo ai poveri, e tu avrai un tesoro nel cielo ». A questi passi aggiungeremo l'accenno a coloro che si sono fatti eunuchi per il Regno dei cieli, e il versetto: « Se alcuno viene a me e non odia suo padre, e sua madre, e la moglie, e i figliuoli, e i fratelli e le sorelle, anzi ancora la sua propria vita, non può essere mio discepolo ». Da questo e da altri luoghi sembra risultare in modo indiscutibile la negazione del mondo e l'ascetismo. Ma io suppongo tre considerazioni che conducono a conclusioni opposte. Una è tolta dal primo apparire di Gesù, dalle norme di vita che egli dà ai suoi discepoli e dal suo stesso modo di vivere; la seconda si fonda sull'impressione che da lui ricevettero i suoi discepoli e che riprodussero nella propria vita; la terza infine ha la sua radice in ciò che abbiamo detto delle linee fondamentali dell'Evangelo.

I. Nei nostri Evangeli troviamo una sentenza di Gesù che è molto notevole: « Conciossiachè Giovanni sia venuto, non mangiando, nè bevendo; ed essi dicevano: Egli è il demonio. — Il Figliuol dell'uomo è venuto mangiando, e bevendo; ed essi dicono: Ecco un mangiatore e

bevitor di vino.... ». Pare dunque che tra gli altri soprannomi ingiuriosi gli siano stati dati anche quelli di mangiatore e bevitor di vino. Di qui risulta chiaramente che nel suo contegno e nel suo modo di vivere egli apparve dissimile in tutto dal grande asceta che predicava penitenza sul Giordano. In tutte le occasioni nelle quali soleva esercitarsi l'ascetismo tradizionale, pare che egli non se ne sia curato affatto. Noi lo vediamo nelle case dei ricchi e dei poveri, ai banchetti, in mezzo alle donne ed ai bambini, secondo la tradizione anche ad un banchetto di nozze. Si lascia lavare i piedi ed ungere il capo; va volentieri da Marta e da Maria, e non le manda fuori di casa. Quando scorge in alcuno una fede forte e sincera, ne è lieto, ma non esige che l'uomo abbandoni il suo stato e la sua professione; egli non dice: « Abbandonate ogni cosa e seguitemi ». È evidente dunque che egli crede possibile, anzi opportuno, che gli uomini vivano della loro fede nel posto in cui Dio li ha collocati. La schiera dei suoi discepoli non si riduce a quei pochi che egli ha chiamati a seguirlo direttamente. Figli di Dio ne trova dappertutto; scoprirli dove si nascondono e dir loro una parola animatrice è per lui la suprema gioia. Nè i suoi discepoli sono da lui costituiti come un ordine di monaci; egli non dà loro alcun precetto intorno a ciò che debbono fare o non fare nella vita quotidiana. Chi legge senza partito preso l'Evangelo, e non sottilizza sulle parole, troverà in esso uno spirito libero e vivace, non domato

dall'ascetismo, e riconoscerà che le parole da cui si potrebbe argomentare la negazione del mondo, non vanno intese in senso generale ed assoluto, ma ampiamente coordinate al rimanente e considerate da un punto di vista più elevato.

II. È certo che i discepoli di Cristo non intesero il loro Maestro come avrebbero fatto se fossero stati asceti e nemici del mondo. Vedremo più oltre quali sacrificî essi abbiano fatto per l'Evangelo, ed in qual senso abbiano rinunciato al mondo; ma è manifesto che essi non misero innanzi a tutto la vita ascetica; essi affermarono la massima che ogni lavoratore merita la sua mercede, e non ripudiarono le proprie mogli.

Di Pietro si narra che la moglie l'accompagnò nella sua missione. A non tener conto della notizia che abbiamo di un tentativo di fondare nella cristianità di Gerusalemme una specie di comunismo — notizia che lasciamo da parte perchè malsicura ed anche perchè il tentativo non avrebbe avuto carattere ascetico — nell'età apostolica non si trova nulla che accenni ad una comunità di gente dedita per principio all'ascetismo; al contrario vediamo dominare dappertutto la persuasione che l'uomo, qualunque condizione abbia sortito, pur rimanendo nel suo stato e nella sua professione, può essere un buon cristiano. Ben diversa sotto questo riguardo, fino dal suo inizio, fu l'evoluzione del Buddismo.

III. E questo è il punto decisivo — non dimentichiamo quello che abbiamo detto intorno alle idee direttrici di Gesù. Nell'àmbito circo-

scritto dalle idee della fiducia in Dio, dell'umiltà, della remissione dei peccati e dell'amor del prossimo, non c'è posto per alcun'altra massima, e tanto meno per una massima che abbia forza di legge, e di qui ognuno intende senz'altro in qual senso il Regno di Dio abbia per suo termine antagonistico « il mondo ». Chi nelle parole: « non siate con ansietà solleciti per la vostra vita » o nelle altre: « siate misericordiosi come il Padre vostro ne' cieli », vuol vedere un concetto ascetico e pretende che esse abbiano lo stesso valore, costui non capisce il senso e la sublimità di questi versetti, e non intende più o non sa ancora intendere che esiste una comunione con Dio la quale trascende tutte le questioni della negazione del mondo e dell'ascetismo.

Per queste ragioni noi non ammettiamo che l'Evangelo sia da intendere come il verbo della negazione del mondo.

Ma Gesù parla di tre nemici, e non consiglia di fuggirli, ma comanda di annientarli. Questi tre nemici sono Mammona, la sollecitudine delle cose terrene e l'egoismo. Osserviamo bene che qui non si tratta di fuga o di negazione, ma di una lotta che vuol essere perseguita fino all'annientamento dell'avversario; queste potenze delle tenebre bisogna combatterle e distruggerle. Per Mammona egli intende il denaro ed i beni terreni nel più ampio senso della parola, denaro e beni terreni che si insignoriscono di noi per farci tiranni degli altri; perocchè il denaro è « violenza consolidata ». Perciò Cristo di questo ne-

mico parla come di una persona, quasi fosse un guerriero armato, un re, anzi il Demonio stesso. Contro di lui, egli dice: « Voi non potete servire a due padroni ». Ogni qual volta un uomo si affeziona ad alcun bene che appartiene a Mammona, e vi pone il suo cuore e trema di perderlo, e non è più pronto a farne getto volentieri, quest'uomo è già in catene. Perciò il cristiano quando sente sovrastargli questo pericolo, non viene a patti, ma combatte, e non solo combatte, ma sconfigge Mammona. Senza dubbio, se Cristo predicasse oggi tra noi, non parlerebbe così in generale, non a tutti griderebbe: « Spogliatevi di quanto possedete » ma a migliaia di persone egli direbbe queste parole; non uno forse tra noi le crederebbe rivolte a sè, ed è questo che deve renderci pensosi.

Il secondo nemico è la sollecitudine delle cose terrene. A tutta prima può parerci strano che egli ne faccia un nemico tanto temibile. Questa sollecitudine è per lui « cosa da pagani ». È vero che nel *Pater noster* egli insegna a pregare: « Dacci di giorno in giorno il nostro pane quotidiano », ma questa fiduciosa preghiera non è la sollecitudine che egli condanna. Egli intende quella sollecitudine che ci fa timidi e schiavi del tempo e delle cose, che poco a poco ci attacca al mondo. Questa è per lui un attentato contro quel Dio che nutre i passeri sul tetto, perchè distrugge la nostra relazione fondamentale col Padre celeste, cioè la fiducia filiale, ed annienta la nostra intima essenza. Anche qui, come a

proposito di Mammona, dobbiamo confessare che il nostro modo di sentire non è abbastanza severo e profondo per accettare la parola di Gesù in tutta la sua estensione. Ma è da vedere chi abbia ragione, se egli col suo intransigente: « Non siate con ansietà solleciti.... » o noi colla nostra fiacchezza; ed invero anche noi siamo quasi costretti ad ammettere che l'uomo non può essere veramente libero, forte ed invincibile se non quando si sia affrancato da ogni sollecitudine, affidandosi alla Provvidenza di Dio. Quante cose potremmo fare, quanto grande sarebbe la nostra forza, se nessuna sollecitudine ci impedisse!

Veniamo al terzo ed ultimo punto, l'egoismo. Anche qui Gesù non comanda l'ascetismo, ma l'abnegazione fino al suo estremo limite. « Se l'occhio tuo ti fa intoppare, cavalo.... se la tua mano ti fa intoppare, mozzala ». Ogni qual volta prevale in te un impulso sensuale che ti degrada, e sorge in te un nuovo padrone, che è il tuo capriccio, tu devi annientarlo — non perchè la mutilazione sia grata a Dio, ma perchè non hai altro modo di difendere la miglior parte di te. E questo non si ottiene con una rinunzia generale come fanno i monaci — rinunzia che talora lascia le cose allo stato di prima, ma con una lotta ed una risoluta alienazione di noi stessi al momento decisivo.

Contro tutti questi nemici — Mammona, la sollecitudine mondana e l'egoismo — giova esercitare l'abnegazione; resta così stabilito quale rapporto esista tra l'ascetismo e la dottrina di

Cristo. L'ascetismo afferma che tutti i beni terreni non hanno alcun pregio. Ma se dall'Evangelo dovessimo desumere una teoria, questa non ci condurrebbe a tale conclusione, perocchè « la terra e tutto ciò che è in essa appartiene al Signore ». Tuttavia a chi studii l' Evangelo si affaccia la questione: Posso io considerare come beni la proprietà e l'onore, gli amici ed i congiunti, o debbo rinunciare a tutte queste cose? Abbiamo dalla tradizione alcuni versetti dell'Evangelo dei quali il significato generale è di rinunzia; poniam pure che il testo sia genuino, ma non possiamo considerarli astraendo dalla rimanente predicazione di Cristo. L'Evangelo esige dagli uomini il santo cimento di sè stessi, la severa vigilanza e l'annientamento dell'Avversario. Ma non è lecito porre in dubbio che Gesù comanda l'abnegazione, l'alienazione del proprio io in senso molto più lato di quel che a noi piaccia tener per vero.

In conclusione, quanto ai principî l'Evangelo non è ascetico; esso è il verbo della fiducia in Dio, dell' umiltà e della remissione dei peccati; a questa altezza non arriva alcun'altra idea; in questo cerchio non c'è più alcuna parte da occupare. Inoltre i beni della terra non appartengono al Demonio, ma a Dio: « il Padre vostro che è nei cieli sa le cose di che avete bisogno; egli veste i gigli e nutre gli uccelli sotto il cielo ». Per l'ascetismo non c'è posto nell'Evangelo; esso comanda di combattere, contro Mammona, contro la sollecitudine terrena e contro l'egoismo, comanda e suscita l'amore che ci so-

stiene in questa lotta e si sacrifica. Questa lotta e questo amore costituiscono l'ascetismo nel senso evangelico; attribuire all'Evangelo un'altra specie di ascetismo è fraintenderlo, è disconoscerne la sublimità e la serietà; perocchè c'è qualche cosa di più serio che « lasciar bruciare il proprio corpo e distribuire i proprî beni ai poveri », vogliam dire l'abnegazione e l'amore.

II. — L'Evangelo e la povertà, ossia la questione sociale.

È questa la seconda questione che ci siamo proposti di esaminare, ed ha stretta attinenza colla prima. Anche su questo punto le opinioni dei moderni non sono concordi e la questione è considerata in due modi opposti. Vi è chi asserisce che l'Evangelo fu principalmente una grande annunciazione sociale rivolta ai poveri, e che tutto il resto ha importanza secondaria, è involucro storico o tradizionale, o alterazione dovuta alle generazioni che vennero subito dopo. Gesù fu un grande riformatore sociale, che volle redimere le classi inferiori dalla miseria e dalla abbiezione; egli proclamò un programma sociale che contiene l'uguaglianza di tutti gli uomini, l'affrancamento dal bisogno economico, dall'oppressione e dal male. Non c'è altro modo di intendere Gesù Cristo, essi aggiungono; egli non può essere stato se non quel che diciamo — o forse meglio, egli fu così perchè noi non possiamo intenderlo altrimenti. Da anni si scrivono libri

ed opuscoli per sostenere questa tesi, opere abbondanti di buone intenzioni, che vogliono in questa maniera fare l'apologia di Gesù Cristo. Ma tra coloro che ritengono l'Evangelo come una annunciazione principalmente sociale vi sono anche taluni che ne deducono la conseguenza opposta. Cercando di dimostrare che nell'Evangelo tutto converge ad una trasformazione economica, vengono a concludere che esso è un programma inattuabile, utopistico. Gesù aveva del mondo una visione benigna, ma imperfetta; venuto su dalle classi inferiori, ritraeva da esse la diffidenza dei piccoli contro i grandi, aborriva da ogni occupazione lucrosa, disconosceva la necessità dell'acquisto della ricchezza; di qui il suo programma, che mirava a diffondere nel mondo — il mondo era per lui la Palestina — una universale povertà, e ad edificare, in opposizione alla miseria terrena, il suo «Regno dei cieli»: programma per sè inattuabile e repugnante alle nature vigorose. Così a un di presso giudica l'altra parte di quelli che nell'Evangelo vedono un nuovo verbo sociale.

Ma a questa scuola, che pure essendo concorde nel modo di vedere, si scinde nel modo di giudicare, se ne contrappone un'altra, che sente dell'Evangelo in modo affatto diverso. Questa scuola esclude ogni partecipazione diretta di Gesù alle condizioni economiche e sociali; secondo costoro l'affermare che l'Evangelo abbia una qualsiasi partecipazione *ex principio* alle questioni economiche è una affermazione gratuita; colle questioni

economiche l'Evangelo non ha nulla a che fare. Gesù, essi dicono, ha bensì tolto immagini ed esemplificazioni anche dai fatti economici, e personalmente si è preso a cuore i miseri, i poveri ed i malati; ma la sua predicazione puramente religiosa e la sua virtù salutifera non hanno mai avuto di mira il miglioramento della condizione di questa gente nella vita terrena; riferire le sue intenzioni ed i suoi fini alle cose di questo mondo equivale a diminuirlo, a *mondanizzarlo*. Ci sono anzi taluni che lo tengono per un « conservatore », come sono essi stessi; secondo costoro Cristo rispettò come « stabilito da Dio » tutte le istituzioni e le differenze sociali esistenti al suo tempo.

Come abbiamo veduto, c'è su questo punto grande divergenza di opinioni, e ciascuno difende la propria con ardore ed ostinazione. Volendo ora tentar di trovare una base di ragionamento rispondente alla realtà dei fatti, bisogna premettere alcune considerazioni storiche.

Le condizioni sociali della Palestina al tempo di Gesù e prima di lui non ci sono abbastanza note; nondimeno siamo in grado di stabilire alcuni fatti principali, e specialmente i due seguenti:

I. Le classi dominanti, alle quali appartengono in primo luogo i Farisei ed anche i Sacerdoti — questi ultimi collegati in parte coi potenti della terra — erano poco sensibili alla miseria del povero popolo. Poniam pure che le condizioni delle classi inferiori in Palestina non

fossero peggiori che in altri tempi e in altri paesi, ma senza dubbio erano tristi. A ciò si aggiunga che l'interesse per il culto e per quella speciale « giustizia » che faceva parte del culto, non lasciava posto alla compassione ed alla misericordia verso i poveri. L'oppressione e la tirannia dei ricchi erano da lungo tempo un tema obbligato ed inesauribile dei profeti e di tutti gli animi più ardenti. Ed anche Gesù non avrebbe parlato dei ricchi nel modo che sappiamo, se questi non avessero posto in non cale i loro doveri.

II. In mezzo al popolo povero ed oppresso, travagliato da ogni sorta di dolori e di miserie, in mezzo a questa gran moltitudine di tribolati per la quale vivere e soffrire era la stessa cosa, è probabile, anzi possiamo tener per certo, che si formassero delle accolte di gente che con incrollabile speranza si consolava nelle promesse del suo Dio ed attendeva umile e paziente il giorno della redenzione. Spesso troppo poveri per poter partecipare anche ai più magri conforti e vantaggi del culto, oppressi e dispettati, angariati in ogni più ingiusta maniera, non potendo levar gli occhi al tempio, innalzavano fervide preghiere al Dio d'Israele invocando da lui, vindice e protettore, la fine di quella triste notte. L'animo loro era aperto a ricevere le consolazioni di Dio, e nei Salmi e nella letteratura posteriore, poco dissimile dai salmi, il vocabolo «poveri» indica per l'appunto queste anime semplici e pie, che attendevano la consolazione di Israele. Gesù trovò la parola già esistente nell'uso, e l'accettò

qual era. Per questa ragione, ogni volta che nell'Evangelo troviamo questa parola « i poveri » non dobbiamo intenderla senz'altro nel senso della povertà materiale. È vero che assai volte la povertà materiale e l'umiltà religiosa, propria degli animi aperti alla parola di Dio (in opposizione al sublime « esercizio di virtù » dei Farisei ed alla loro «giustizia» formalistica), erano associate nelle stesse persone; ma posto pure che questa fosse la condizione prevalente, ognun vede che le nostre odierne categorie di « poveri e ricchi » non si possono trasferire a quei tempi senza i debiti mutamenti. Tuttavia non dobbiamo dimenticare che nella parola « i poveri » di regola è inclusa anche l'idea del disagio materiale. Nella seguente lezione avremo dunque da ricercare la norma da seguire nelle nostre distinzioni per vedere se sia possibile cogliere il vero senso delle parole di Gesù, nonostante la particolare difficoltà insita nel vocabolo « povertà ». Speriamo tuttavia di non dover rimanere all'oscuro, perchè i concetti fondamentali dell'Evangelo ci aiuteranno a diffondere un po' più di luce anche sopra questo argomento.

CONFERENZA VI.

L'Evangelo ed il diritto, o la questione delle istituzioni umane.

Abbiamo chiuso l'ultima lezione accennando al problema dei poveri nell'Evangelo. Per regola generale, i poveri di cui parla Gesù sono anche le anime aperte alla divina parola; perciò quello che è detto di loro non può sempre applicarsi senz'altro ai poveri in generale. Nel trattare questa complessa questione noi dobbiamo innanzi tutto lasciar da parte tutte le sentenze di Gesù che manifestamente si riferiscono alla « povertà spirituale », come ad es. il primo versetto dei beati, sia che lo si consideri nel testo di Luca (c. VI, v. 20) o di Matteo (c. V, v. 3); infatti i versetti seguenti e subordinati al primo dimostrano ad evidenza che qui Gesù aveva la mente alle anime semplici, meglio delle altre disposte ad accogliere la sua parola. Ma non avendo qui il tempo di esaminare uno ad uno tutti i versetti, ci contenteremo di stabilire, con alcune considerazioni di massima, i punti capitali.

1. Secondo Gesù il possesso dei beni terreni è un grave pericolo per l'anima, perchè indurisce i cuori, li asservisce alle sollecitudini del mondo ed alle comodità volgari della vita. Un ricco difficilmente entrerà nel regno de' cieli.

2. L'affermazione che Gesù abbia vagheggiato, per così dire, un immiserimento universale, per fare di questa miseria il fondamento su cui erigere il suo regno de' cieli — affermazione in varie forme ripetuta — è falsa. Il contrario è il vero. Il bisogno per lui è bisogno, e il male è male.

Ben lungi dal favorirli, egli si è adoperato con ogni sua possa a combatterli e distruggerli. Tutta l'opera sua, anche in questo senso, è stata una salvazione, cioè una lotta contro il male e contro il bisogno. Staremmo anzi per dire che egli abbia esagerato l'effetto deprimente della povertà e della miseria, che se ne sia occupato troppo, attribuendo anche un valore eccessivo alle forze che debbono operare contro questi mali, cioè alla compassione ed alla misericordia. Ma ciò sarebbe un errore, perchè egli conosce una potenza che per lui è peggiore della miseria e del bisogno, e questa è il peccato; egli sa di una forza liberatrice, superiore alla misericordia, e questa è il perdono. Su questo punto i suoi atti e le sue parole non lasciano dubbio. Teniamo dunque per assodato che Gesù non volle mai conservare la povertà e la miseria, ma sempre le combattè ed esortò gli uomini a combatterle. Quei cristiani che più tardi si fecero patrocina-

tori della mendicità e fautori di un impoverimento universale, ed amoreggiarono colla miseria, non hanno diritto di dirsi suoi seguaci. È bensì vero che a coloro che vollero dedicar tutta la loro vita alla predicazione dell'Evangelo ed al ministero della parola, egli comandò di spogliarsi di ogni avere, di ogni bene terreno; ma non a tutti impose questa rinunzia, che è conseguenza di un dono singolare, di una speciale vocazione divina; nè ai suoi Apostoli egli impose di mendicare; egli voleva piuttosto che fossero sicuri di trovar dappertutto il loro sostentamento. Come egli la pensasse su questo punto, non lo sappiamo direttamente dall'Evangelo, e ciò per puro caso, ma dall'Apostolo Paolo, il quale scrive: « così ancora il Signore ha ordinato a coloro che annunziano l'Evangelo, che vivano dell'Evangelo » (I, ai Corinti, c. IX, v. 14). Egli volle che gli annunziatori della sua parola, cioè i missionari, non possedessero nulla, affinchè potessero dedicarsi interamente alla loro missione. Ma non li obbligò alla mendicità; questa è una falsa interpretazione francescana, forse ovvia, ma che ci allontana dall'idea di Gesù Cristo.

Mi si consenta qui una breve digressione. Nelle varie chiese cristiane coloro che si sono fatti evangelisti di professione o ministri della parola divina, per la maggior parte non hanno creduto necessario conformarsi al precetto del Signore quanto alla rinunzia ai beni terreni. Finchè si tratta di preti e di pastori, e non di missionari, si potrà obbiettare, e forse con qual-

che ragione, che il precetto non li riguarda, perchè presuppone la predicazione dell'Evangelo. Si potrà anche dire che, eccettuata la legge dell'amore, non si può imporre al Cristianesimo alcuna legge assoluta, perchè in tal caso si offenderebbe la libertà cristiana e si limiterebbe alla religione il supremo diritto di adattare ai tempi mutati, senza alcun preconcetto, la propria costituzione interna. Tuttavia è lecito domandare se non sarebbe stato molto meglio per la religione cristiana, che i suoi sacerdoti, missionari e pastori avessero sempre osservato questo precetto del Signore. Dovrebbero almeno tutte queste persone avere per legge severa il darsi pensiero dei beni terreni solo per quel tanto che è necessario per non essere di aggravio agli altri, ma oltre questo limite dovrebbero spogliarsene. Ed io credo fermamente che come ora a noi sembra intollerabile il dominio politico dei preti, così verrà tempo in cui non parrà lecito che un uomo che ha cura di anime viva in mezzo a tutte le agiatezze; parrà cosa indegna che uomini provvisti di laute prebende e intenti ad accrescere ogni giorno le proprie sostanze vadano predicando ai poveri la sommissione e la rassegnazione. Un sano può consolare un malato; ma come può l'uomo agiato predicare ai miseri che i beni della terra non hanno alcun valore? Il precetto del Signore, che il ministro della parola divina debba spogliarsi dei beni terreni, nella storia futura della cristianità dovrà essere rimesso in onore.

3. Un programma sociale diretto a combattere ed abolire il bisogno e la povertà — se con ciò intendiamo precetti espliciti e istituzioni ben determinate — Gesù non ce lo ha dato. Egli non si è occupato delle contingenze storiche ed economiche. E se egli lo avesse fatto, se avesse dato leggi — di cui l'effetto salutare sarebbe stato limitato alla Palestina — che sarebbe egli avvenuto? Queste leggi sarebbero state oggi utili e domani cosa vieta, e l'Evangelo ne avrebbe avuto ingombro e confusione.

Bisogna anche guardarsi dal prendere per norma certi precetti dell'Evangelo, come « Dà a chi ti chiede » e simili, i quali vogliono essere considerati in relazione col tempo e colla situazione, e si riferiscono al bisogno momentaneo, che è soddisfatto con un pezzo di pane, un sorso d'acqua, una veste per coprire la nudità. Leggendo l'Evangelo non dobbiamo mai dimenticare che siamo in Oriente e in condizioni economiche poco evolute. Gesù disse anche: « Poveri ne avete avuto in ogni tempo tra voi », e con ciò volle forse significare che non c'era da sperare che le cose fossero per cambiare radicalmente. Egli non venne ad abolire il diritto ereditario e ad uguagliare le fortune: lo stesso dicasi di molte altre questioni economiche, delle quali egli non volle occuparsi, come non pensò a mettere in forse il diritto di eredità. E tuttavia più d'una volta si è tentato e si tenta ancora, da teologi cattolici ed evangelici, di ricavare dall'Evangelo un programma sociale concreto. Impresa per sè

stessa disperata e pericolosa, che arriva al sommo della confusione e rasenta l'assurdo quando alcuno di costoro si sforza di integrare l'Evangelo e colmarne le molte lacune ricorrendo a leggi e programmi dell'Antico Testamento.

4. Non c'è altro esempio, ed escludiamo anche il Buddismo, di una religione che sia sôrta con un verbo sociale così poderoso, e si sia così identificata con esso come la religione dell'Evangelo. E ciò perchè? Perchè le parole: « ama il tuo prossimo come te stesso » qui sono veramente prese sul serio, perchè Gesù con queste parole illuminò tutta la realtà della vita, tutto il mondo della fame, della povertà e della miseria, e perchè enunciò questa massima come una massima religiosa, o per meglio dire, come la massima religiosa. Richiamiamoci ancora una volta alla mente la parabola del Giudizio, nella quale il criterio unico del merito e dell'avvenire dell'uomo è l'amore operoso del prossimo, ripensiamo all'altra parabola del povero Lazzaro e del ricco Epulone. E qui mi pare opportuno riferire un altro racconto, in una forma poco nota, cioè in quella che troviamo nell'Evangelo degli Ebrei. Ivi il caso del giovane ricco è così narrato: « Un uomo domandò al Signore: Maestro, che debbo io fare per avere la vita? E Gesù rispose: Uomo, osserva la legge ed i profeti. E quegli: Questo io ho fatto. E il Signore: Va, vendi quello che possiedi e dividilo tra i poveri, e vieni e seguimi. Allora il ricco prese a grattarsi il capo, e questa parola gli dispiacque. Ed

il Signore a lui: Come puoi tu dire: Io ho osservato la legge ed i profeti, quando nella legge è scritto: Ama il tuo prossimo come te stesso? Vedi, molti dei tuoi fratelli giacciono in luridi cenci e muoiono di fame, e la tua casa abbonda di molti beni, dei quali essi non hanno parte alcuna ». Qui vediamo come Gesù sentisse il bisogno materiale dei poveri e come dalla massima: « Ama il tuo prossimo come te stesso » egli deducesse il dovere di soccorrere i bisognosi. Non hanno diritto di parlare di amor del prossimo coloro che possono tollerare che accanto a loro vi sia chi si travaglia e muore tra gli stenti! Non soltanto l'Evangelo predica la solidarietà ed il soccorso fraterno, ma in questa predicazione sta l'essenza di esso. In questo senso l'Evangelo è profondamente socialista, come è profondamente individualista quando afferma il pregio infinito e per sè stante di ogni singola anima umana. La sua tendenza all'unione degli animi ed alla fratellanza non è un fenomeno accidentale nella storia di esso, ma piuttosto l'elemento essenziale della sua originalità. L'Evangelo mira a costituire tra gli uomini una comunità comprensiva come la vita stessa, così profonda come l'umano bisogno. Si è detto giustamente che al socialismo fondato sul presupposto di interessi antagonistici esso vuole sostituire il socialismo che si fonda sulla coscienza di una unità spirituale. In questo senso principalmente il verbo sociale dell'Evangelo non può essere superato. Quanto a ciò che diciamo « una vita da uomini »

è una questione sulla quale, grazie al Cielo, il nostro giudizio coll'andar del tempo si è molto mutato ed affinato. Ma anche Gesù ebbe un criterio dei bisogni umani, e non senza amarezza esclama: « Le volpi han delle tane, e gli uccelli del cielo dei nidi; ma il Figliuol dell'uomo non ha pure dove posi il capo ». L'abitazione, il pane quotidiano a sufficienza, la nettezza della persona, sono bisogni che egli riconosce; anzi per lui il soddisfare questi bisogni è condizione necessaria della vita terrena. Se uno non può bastare da sè a queste esigenze della vita, è dovere degli altri prestarsi per lui. Perciò noi teniamo per indubitabile, che Gesù oggi sarebbe tra coloro che intendono con ogni sforzo ad alleviare i travagli del povero popolo ed a procurargli migliori condizioni di esistenza. La massima speciosa del « libero giuoco delle forze », del « vivere e lasciar vivere » — meglio si direbbe: vivere e lasciar morire — è in aperta opposizione coll'Evangelo. E non come schiavi noi dobbiamo soccorrere i poveri, ma come nostri fratelli. Infine, le nostre ricchezze non appartengono a noi soli. Benchè per quel che riguarda l'uso delle ricchezze l'Evangelo non dia alcun precetto esplicito, è fuor di dubbio che noi dobbiamo considerarci non come proprietarî delle nostre sostanze, ma come amministratori di esse a servizio del prossimo. Pare anzi che Gesù abbia creduto possibile una associazione tra gli uomini nella quale la ricchezza, come proprietà privata in istretto senso, non esista. Ma qui tocchiamo una

questione non facile a risolvere e che forse non vuol essere posta affatto, perchè appartiene all'escatologia di Gesù ed al suo speciale orizzonte. E non c'è nemmeno bisogno di porre tale questione; ciò che per noi ha importanza decisiva è il sentimento che Gesù Cristo suscitò nei suoi discepoli, rispetto alla povertà ed al bisogno.

L'Evangelo è una solenne annunciazione sociale, che scuote fortemente le anime; è l'annunciazione della solidarietà e della fratellanza a beneficio dei poveri; essa non può disgiungersi dall'affermazione dell'infinito pregio dell'anima umana e dalla predicazione del regno di Dio. Diremo anzi che di questa predicazione essa è un contenuto essenziale. Ma leggi od ordini, od anche semplici accenni che intendano a mutare colla violenza l'ordine esistente, nell'Evangelo non si trovano.

III. — L'Evangelo ed il diritto, ossia la questione delle istituzioni umane.

Il problema della relazione esistente tra l'Evangelo ed il diritto contiene due questioni principali: 1. l'Evangelo in relazione coll'autorità; 2. l'Evangelo in relazione cogli istituti giuridici in quanto essi hanno un àmbito di azione più vasto che non sia quello del semplice concetto di « autorità ». Alla prima questione è facile rispondere senza tema di errare; la seconda è

più intricata e difficile, e dà luogo a giudizi disparatissimi.

I. Quanto alla relazione di Gesù coll'autorità, credo superfluo affermare ancora una volta esplicitamente che egli non fu un rivoluzionario politico, nè si fece banditore di alcun programma politico. Egli sa che il Padre suo gli manderebbe dodici legioni di angeli, quando egli ne lo pregasse, ma egli non le chiede. Quando vollero farlo re, egli si sottrasse alle turbe. E se presso alla fine della sua missione gli parve opportuno manifestarsi a tutto il popolo per il Messia — il motivo di tal decisione e l'esecuzione di essa non ci sono ben noti — egli entrò bensì in Gerusalemme come un re, ma scelse dalla profezia la forma di apparizione più remota da ogni dimostrazione politica; come poi egli intendesse il suo diritto messianico, lo mostra la cacciata dei mercanti dal tempio. Questa purificazione pel tempio fu un atto di ribellione, non contro l'autorità politica, ma contro coloro che avevano usurpato autorità sopra le anime. In ogni popolo, accanto all'autorità costituita esiste un'altra autorità, o meglio due autorità di fatto, e sono la chiesa politica ed i partiti politici. La chiesa politica, che assume varie forme esterne e va intesa nel più ampio senso del vocabolo, vuol dominare: essa vuole le anime ed i corpi, le coscienze ed i beni. Il medesimo vogliono i partiti politici, e quando i capi di questi partiti si impongono al popolo, sorge per opera loro un governo del terrore, spesso peggiore di quello

dei despoti coronati. Così era anche in Palestina al tempo di Gesù. I Sacerdoti ed i Farisei tenevano il popolo in servitù e ne spegnevano l'anima. Contro questa autorità illegittima Gesù si mostrò spietato, e questa fu opera di consolazione e di redenzione. Dove essi erano al loro posto, egli non contrastava a loro, e diceva al popolo: « andate e presentatevi ai Sacerdoti ». Ma appunto contro costoro egli scagliò la terribile invettiva che leggiamo in Matteo (c. 23, v. 27): « Guai a voi, Scribi e Farisei ipocriti! perciocchè voi siete simili a' sepolcri scialbati, i quali di fuori appaiono belli, ma dentro son pieni d'ossami di morti, e d'ogni bruttura »! Contro questa « autorità » egli volle che il cuore dei suoi discepoli fosse santamente spietato, ed anche del re Erode parlò con amara ironia: « Andate e dite a quella volpe.... ». Al contrario, rispetto all'autorità costituita e legale, che teneva in mano la spada, per quanto possiamo saperne dalle scarse testimonianze, egli si contenne diversamente. Di questa autorità egli riconobbe il diritto reale, e non si sottrasse mai ad essa. Anche il divieto del giuramento non va inteso nel senso che egli abbia vietato il giuramento davanti all'autorità. Giustamente sentenzia il Wellhausen, che basta un grano di sale per non fraintendere il senso di questo divieto. D'altra parte bisogna guardarsi dall'esagerare l'atteggiamento di Gesù rispetto all'autorità. Comunemente si prende a fondamento il versetto notissimo: « Rendete adunque a Cesare le cose di

Cesare, e a Dio le cose di Dio », ma queste parole sono spesso fraintese. Le interpreta falsamente chiunque crede che Gesù abbia in Dio ed in Cesare riconosciuto le due autorità esistenti in ogni luogo l'una accanto all'altra ed intimamente congiunte tra loro. Non fu questo il pensiero di Gesù; anzi egli affermò la separazione delle due potestà. Dio e Cesare sono sovrani di due dominii affatto diversi; egli risolve appunto la controversia mettendo in rilievo questa differenza, la quale è così grande, che un conflitto è addirittura impossibile. La moneta del censo è cosa terrena, e reca l'effige di Cesare; datela dunque a Cesare; ma — e questa è la vera integrazione del pensiero di Gesù — l'anima e le sue facoltà non hanno nulla a che fare con Cesare; esse appartengono a Dio. Gesù volle evitare la confusione dei due reggimenti; è questo il punto capitale. Ciò premesso, potremo anche aggiungere che non è senza grande significato che Gesù abbia esortato gli uomini ad obbedire alle esigenze fiscali di Cesare. Senza dubbio, questa è cosa di grande momento; egli rispettava l'autorità e la voleva rispettata; ma quanto al pregio in cui egli la teneva, la sua parola è almeno neutrale.

Al contrario, c'è un'altra sentenza di Gesù riguardante l'autorità, sentenza che non è così spesso citata e che pure assai meglio della sopraferita ci aiuta a penetrare nel pensiero del Signore. Vogliamo considerarla brevemente, perchè essa ha per noi grande importanza, come

quella che può servirci di norma nel considerare l'atteggiamento di Gesù rispetto agli istituti giuridici in generale. Leggiamo in Marco (c. X, v. 42 e seg.): « Ma Gesù, chiamatili a sè, disse loro: Voi sapete che coloro che si reputano principi delle genti le signoreggiano, e che i lor grandi usano podestà sopra di esse. Ma non sarà così tra voi; anzi chiunque vorrà divenir grande fra voi, sia vostro ministro: e chiunque tra voi vorrà essere il primo, sia servitor di tutti ». Qui vediamo innanzi tutto l'inversione dei valori: Gesù capovolse senza riserve il concetto comune; essere grande e sedere in alto significa per lui servire; i suoi discepoli non debbono voler dominare, ma farsi servi di tutti. Ma in sèguito si osservi come egli giudichi i potenti, ossia l'autorità come era allora costituita. Le funzioni dell'autorità si fondano sulla forza, ed appunto perciò secondo Gesù si sottraggono ad ogni giudizio morale, anzi vi si oppongono per principio: « così fanno i potenti ». Gesù ordina ai suoi discepoli di fare altrimenti. Il diritto e gli istituti giuridici, che si fondano sulla forza, sul potere di fatto, e sull'esercizio di questo potere, non hanno alcun valore morale. Nondimeno Gesù non comanda agli uomini di sottrarsi a questa autorità, ma di farne stima conforme al suo valore, e di indirizzare la propria vita secondo altri principii, ossia secondo i principii opposti: non adoperare la forza, ma servire. Ciò facendo, noi usciamo fuori del dominio degli istituti giuridici, perchè sembra essere condizione essenziale

di ogni diritto l'affermarsi colla forza, quando incontri opposizione.

II. Qui troviamo di nuovo due teorie contrarie. L'una — oggi sostenuta principalmente dal Sohm in Lipsia nel suo *Diritto ecclesiastico*, ed assai vicina alle idee del Tolstoi — insegna che il mondo dello spirito è essenzialmente opposto a ciò che costituisce l'essenza del diritto; e se col tempo nella Chiesa si vennero formando istituti giuridici, ciò avvenne in contraddizione all'Evangelo ed alla comunità cristiana primitiva, fondata unicamente sull' Evangelo. Il Sohm va anche più in là, e nelle sue considerazioni sopra la Chiesa primitiva afferma addirittura che l'origine di tutti i mali della cristianità è l'avere accolto in sè stessa istituti giuridici. Nè con ciò egli volle mettere in forse l'esistenza del diritto in quello che è il campo suo proprio. Ma contro di lui sorge il Tolstoi a negare in modo assoluto il diritto, in nome dell'Evangelo; dice il Tolstoi che la massima sovrana dell'Evangelo ci vieta senza eccezione l'esercizio del nostro diritto ed insegna che a nessuno, nemmeno all'autorità, è lecito resistere con atti esterni al male, il che equivale a negare senz'altro la legittima esistenza dell'autorità e del diritto. Dall'altra parte troviamo altri, i quali più o meno apertamente affermano che l'Evangelo protegge il diritto e tutti i rapporti giuridici, anzi li santifica e li pone tra le cose divine. Queste sono, in breve, le due principali teorie che qui si contendono il campo.

Quanto alla seconda di queste teorie, ci pare che non sia da spendervi intorno molte parole. È un insulto all'Evangelo il dire che esso legittima e santifica il diritto attuale e tutti gli istituti giuridici esistenti in un dato momento storico. Lasciar sussistere e tollerare è ben altro che conservare e consolidare. Anzi è da porre seriamente la questione, se qui sia il caso di parlare di tolleranza, e se non si debba piuttosto dar ragione al Tolstoi. La difficoltà della questione esige che ci tratteniamo alquanto a considerarla.

Da secoli nel popolo di Israele gli oppressi ed i poveri gridavano alto il proprio diritto. Nelle parole dei profeti e nelle preghiere dei salmisti udiamo ancor oggi non senza commozione questo grido, che sempre rimaneva inascoltato. Non c'era alcun istituto giuridico che non fosse in balìa di tirannelli, e da costoro non fosse contorto ad arbitrio e rivolto unicamente a proprio vantaggio. Quando si parla dunque di istituti giuridici e di esercizio di diritti, in relazione colla dottrina di Gesù, dobbiamo astrarre dalle nostre condizioni giuridiche, le quali in gran parte sono un portato del Cristianesimo. Gesù viveva in mezzo ad un popolo di cui la grande maggioranza da parecchie generazioni invano reclamava il proprio diritto, e non conosceva il diritto se non sotto la forma di violenza. Un tal popolo doveva necessariamente perdere ogni speranza nel diritto, sia rispetto alla possibilità di veder riconosciuto il proprio diritto in terra, sia,

in senso inverso, rispetto alla legittimità morale del diritto. Di tale stato degli animi qualche indizio si trova anche nell'Evangelo. Ma — e questo è il secondo punto, e corregge perennemente questa disposizione morale — Gesù crede fermamente, e con lui tutte le anime veramente pie, che in definitiva la fonte del diritto è Dio. Se egli non crea il diritto in un luogo, lo crea in un altro, e questo è l'essenziale. E di conseguenza l'idea del diritto, inteso come giusto compenso, Gesù non la condanna, ma la pone come sovrana. Il diritto è la funzione maestatica di Dio; che poi questa funzione sia modificata dalla sua misericordia, è cosa da cui qui possiamo astrarre. Adunque, che Gesù abbia avuto in dispregio il diritto in sè stesso e l'esercizio del diritto, è una tesi che non regge alla discussione. Al contrario, ciascuno conseguirà il proprio diritto; che più? i discepoli di Gesù interverranno al giudizio di Dio, e giudicheranno essi stessi! Il diritto che Gesù negava è quello che si manifesta come violenza, ossia come non-diritto, o vogliam dire come *ingiuria*, nel senso dei giuristi romani, quella falsa specie di diritto tirannico e sanguinario che incombeva fatalmente sul popolo. Al vero diritto egli credeva, ed era anche certo che doveva finalmente trionfare: di ciò egli era così certo da non ammettere che il diritto, per esser tale, dovesse valersi della forza.

Questo ci conduce all'ultimo punto della questione. Abbiamo parecchie sentenze di Gesù,

nelle quali egli ordina ai suoi discepoli di rinunciare ad ogni affermazione di diritto, spogliandosi così in pratica di ogni loro diritto. Ricorderò soltanto il luogo di Matteo (c. V, v. 39, 40): « Ma io vi dico: Non contrastate al male; anzi, se alcuno ti percuote in su la guancia destra, rivolgigli ancor l'altra. E, se alcuno vuol contender teco, e tôrti la tunica, lasciagli eziandio il mantello ». Pare che qui si ponga una massima che condanna il diritto e dissolve la vita giuridica. Queste parole sono state citate assai volte, sia per dedurne l'inconciliabilità dell'Evangelo colla vita reale, sia per dimostrare che il Cristianesimo ha tralignato dal suo Maestro. A ciò noi opporremo le seguenti considerazioni: 1) Gesù, come abbiamo veduto, era intimamente persuaso che il diritto emana da Dio; la vittoria finale non sarà dunque del violento, ma dell'oppresso, che vedrà il proprio diritto trionfare; 2) i diritti di questo mondo sono cosa da poco, e il perderli non è grande iattura; 3) la tristezza del mondo è così grande, l'ingiustizia è tanto potente, che l'oppresso, anche quando tenta di far valere il proprio diritto, non vi riesce; 4) — e questo è il punto capitale — come Dio tempera la sua giustizia colla misericordia, e fa risplendere il suo sole sopra i buoni e sopra i malvagi, così il discepolo di Gesù deve ricambiar d'amore i proprî nemici, e disarmarli colla mansuetudine. Queste sono le idee che costituiscono la sostanza di quei sublimi versetti, e nello stesso tempo ci dànno il criterio per apprezzarli. Ma è poi vero

che questi precetti esigono da noi una virtù sovrumana, impossibile? Forse che nella famiglia e nella cerchia dei nostri amici non si costuma così, e non s'insegna a non rendere male per male, oltraggio per oltraggio? Quale famiglia, quale consorzio di amici potrebbe sussistere, quando ognuno pensasse unicamente a mantenere intatto il proprio diritto, e non fosse educato a rinunziarvi, anche dinanzi ad una ingiusta aggressione? Gesù considera i suoi discepoli come una schiera di amici, come una fratellanza, destinata ad evolversi ed a propagarsi. Ma si dovrà dunque anche contro i nemici rinunciare senza eccezione a far valere il nostro diritto, dovrà sempre essere nostra unica arma la mansuetudine? Dovrà l'autorità, come vuole il Tolstoi, abdicare al diritto di punire, il che equivarrebbe al proprio annullamento, non dovranno i popoli combattere *pro aris et focis* e respingere il temerario aggressore? Io oso affermare che Gesù in quei versetti non ebbe la mente a questi casi, e che l'estendere in questo senso il suo precetto apre la via ad un grosso e pericoloso malinteso. Gesù ha sempre in mente l'individuo, e la costante disposizione dei cuori all'amore. Che ciò non sia conciliabile colla prosecuzione del proprio diritto, col giudizio coscienzioso e colla severa esecuzione della pena, è un pregiudizio, e chi lo sostiene si attacca invano alla lettera dei sopracitati versetti, i quali alla fin fine non sono leggi, non sono istituti giuridici. Bisogna tuttavia aggiungere, per non menomare la su-

blimità del precetto evangelico, che il discepolo di Cristo deve essere in condizione di poter abdicare quando che sia al proprio diritto, e deve adoperarsi per la sua parte affinchè l'umanità divenga un popolo di fratelli, nel quale il diritto non si affermi più colla forza, ma mediante la libera obbedienza degli uomini al bene, una società non più tenuta insieme da istituti giuridici, ma dalla reciprocità del dovere e dell'amore.

CONFERENZA VII.

L'Evangelo ed il lavoro, ossia la questione della civiltà.

Della precedente lezione, abbiamo cercato di mettere in luce il concetto evangelico degli istituti giuridici, ed abbiamo veduto che, secondo Gesù, Dio è la fonte perenne del diritto. Inoltre egli vuole che i suoi discepoli siano pronti a rinunciare, quando che sia, al proprio diritto. Enunciando questa massima, egli non guarda alle contingenze del suo tempo, nè, a maggior ragione, alle contingenze più complesse del futuro. Per lui non esiste che una condizione, cioè la relazione di ciascun uomo al Regno di Dio. Se l'uomo deve vendere ogni suo avere per acquistare la perla sopra ogni altra preziosa, dovrà anche trascurare tutti i diritti di questo mondo, perchè ogni cosa deve essere subordinata a quella relazione suprema. Ma di questa massima Gesù si vale per dischiudere ai suoi discepoli la visione di una società umana,

non più sorretta da istituti giuridici, ma governata dall'amore, di una società nella quale il nemico è disarmato dalla mansuetudine. Sublime ideale che è il più prezioso retaggio a noi pervenuto dai primi tempi della religione cristiana, e che sarà sempre la stella polare e lo scopo a cui tende la nostra evoluzione storica. Non ci è dato sapere se l'umanità potrà raggiungere questo ideale, ma è nostro dovere, poichè non eccede le nostre forze, avvicinarci continuamente ad esso: e già la nostra generazione sembra disposta, meglio che non fossero quelle di due o tre secoli fa, a riconoscere in tale tendenza il proprio dovere, e non pochi uomini, dotati di sentimento più squisito e quasi profetico, appuntano gli occhi e gli animi al regno dell'amore e della pace, che per loro non è più una utopia.

Ma appunto perciò, molti tra noi si sentono presi dalla stretta di un dubbio che si fa sempre più forte; noi vediamo un'intiera classe lottare per il proprio diritto, o meglio, per accrescere e estendere i proprî diritti. È questa lotta conciliabile con la coscienza cristiana? non è essa vietata dall'Evangelo? Non abbiamo noi udito doversi da noi, nonchè cercare di accrescere i nostri diritti, rinunciare a quelli che possediamo? Dobbiamo noi, per essere cristiani, dissuadere i lavoratori dalla lotta per i loro diritti, ed esortarli unicamente alla pazienza ed all'umiltà?

Il problema qui accennato è anche posto innanzi da taluno in forma di velata accusa al

Cristianesimo. Non mancano in Germania uomini serî, specialmente tra i nazionali sociali e nei partiti affini, i quali senza ribellarsi ai precetti cristiani, tuttavia si lagnano che in tale questione l'Evangelo non dà loro alcun aiuto, anzi che esso avversa una tendenza che sentono, in buona coscienza, esser legittima; infatti l'Evangelo, dicono costoro, esigendo da noi la mansuetudine e l'umiltà senza eccezione, disarma ogni uomo voglioso di combattere, è quasi un narcotico ad ogni spirito vivace ed attivo. Quel che costoro dicono con rammarico è per altri un motivo di soddisfazione. Questi dicono: è cosa risaputa che l'Evangelo non è per i sani e forti, ma per i deboli e travagliati; esso non sa e non vuol sapere che la vita, e specialmente la vita moderna, è una lotta, la lotta per il proprio diritto. Che rispondere a costoro?

Io penso che quelli che così parlano e si lagnano, non sempre hanno ben capito di che si tratti nell'Evangelo, e perciò lo pongono in relazione colle cose terrene in modo troppo arbitrario e precipitoso. L'Evangelo si rivolge unicamente alle anime, all'uomo interno, che rimane sempre quel desso, sia egli sano o malato, felice od infelice, abbia egli da combattere in questa vita, o debba conservare pacificamente ciò che ha acquistato. « Il mio Regno non è di questo mondo »; l'Evangelo non è venuto a fondare alcun regno sulla terra. Questa sentenza non solo esclude la teocrazia politica, che il Papato vorrebbe ricostituire, anzi ogni dominio mondano;

essa va molto più in là: essa esclude ogni diretta e legale invasione della religione nelle cose del mondo. Se poi cerchiamo una massima positiva l'Evangelo ci dice: chiunque tu sia, qualunque sia la tua condizione, servo o libero, combattente o pacifico, il tuo vero dovere è sempre uno solo; non c'è che una relazione, una condizione d'animo che deve per te rimanere inviolabile: essere figlio di Dio e cittadino del suo regno, ed osservare la legge d'amore; tutte le altre condizioni e relazioni non sono che spoglie mutevoli. A te ed alla tua libertà è lasciata la scelta dei mezzi coi quali aiutarti nella vita terrena e servire il prossimo. In questo senso l'Evangelo fu interpretato dall'Apostolo Paolo, e non credo che egli abbia errato. Adunque combattiamo, affatichiamoci, rivendichiamo i diritti degli oppressi, cerchiamo di mutare gli ordini esistenti come ci consiglia la coscienza e come ci pare più utile al prossimo; ma non attendiamo dall'Evangelo alcun aiuto diretto, non pretendiamo che esso appaghi il nostro egoismo, e non dimentichiamo che non solo gli appetiti ed i piaceri del mondo, ma anche le sue istituzioni ed i suoi beni sono cose caduche. Diciamolo ancora una volta: l'Evangelo non conosce che una disposizione d'animo ed uno scopo, e vuole che l'uomo non li dimentichi mai. Nella predicazione di Gesù primeggia in modo deciso ed unilaterale l'esortazione alla rinunzia, ma egli non perde mai di vista, anzi afferma vigorosamente la sovranità e l'esclusività della relazione con Dio, e l'amore,

come disposizione costante dell'anima. L'Evangelo si eleva in una sfera superiore alle vicende del mondo, non si dà pensiero delle cose, ma delle anime degli uomini. E con ciò siamo passati alla quarta questione, la quale a noi pare già risolta per metà.

IV. — L' Evangelo ed il lavoro, ossia la questione della civiltà.

Ritroviamo qui la stessa disparità di giudizi che abbiamo esposto trattando della questione precedente, e per gli stessi motivi; il che ci concede maggior brevità.

Più d'una volta si è affermato, specialmente ai giorni nostri, che Gesù non si interessa menomamente del lavoro, delle soddisfazioni che esso procura, dei fini a cui tende, e che gli manca il senso di quei beni ideali che chiamiamo arte e scienza; Gesù, dicono taluni, non esorta mai gli uomini al lavoro, all'attività progressiva; invano si cerca nelle sue parole l'espressione di quella gioia serena che è propria dell'uomo laborioso; a quei beni ideali egli rimane assolutamente estraneo. Questo giudizio è espresso con particolare asprezza da Davide Federico Strauss nel suo funesto libro *L'antica e la nuova fede*. Secondo lui c'è nell'Evangelo una lacuna fondamentale; esso è cosa antiquata ed inutile, perchè non ha alcun punto di contatto colla civiltà e

col progresso. Ma assai tempo prima di Strauss troviamo un'idea analoga nei pietisti, i quali cercarono anche un curioso espediente per trarsi di imbarazzo. Essi partivano dalla massima, che Gesù deve poter essere il modello diretto per tutti gli uomini, qualunque sia il loro stato e la loro professione; egli deve aver avuto esperienza di tutte le cose e condizioni umane. Ammettevano che un osservatore superficiale non troverà che nella vita di Gesù ciò sia realmente avvenuto; ma aggiungevano che a chi guardi più addentro si parrà manifesto, che Gesù fu realmente l'ottimo muratore, l'ottimo sarto, l'ottimo letterato, l'ottimo giudice, e via dicendo, e che seppe ed intese ogni cosa come nessun altro mai. E a sussidio di questa tesi si sbizzarrirono in arzigogoli intorno ai detti ed ai fatti di Gesù, e gli fecero dire e confermare tutto ciò che volevano. Fatica puerile, ma il problema era serio; i pietisti sentivano che la coscienza e la professione imponevano loro certi doveri, tra i quali non era quello di farsi monaci; essi volevano imitare perfettamente Gesù Cristo; Cristo dunque doveva essersi trovato nelle stesse condizioni, nello stesso ambiente materiale e morale in cui essi vivevano. Abbiamo qui in maggiori proporzioni, lo stesso caso che abbiamo veduto nel paragrafo precedente; è sempre lo stesso errore, cioè che l'Evangelo si riferisca alle cose di quaggiù, e debba regolarle con leggi positive. E nello stesso tempo vediamo qui l'effetto di quella antica e quasi invincibile tendenza, per la quale l'uomo

abdica volentieri alla propria libertà e responsabilità nelle cose di maggior momento, per sottoporsi ad una legge. Ed è infatti assai più comodo vivere sotto una qualunque autorità, anche ferrea, che non vivere nella libertà del bene. Ma pur prescindendo da ciò, rimane sempre la questione: è vero che nell'Evangelo c'è una grave lacuna, perchè esso non si interessa del lavoro, delle sue soddisfazioni e dei suoi fini, e rimane estraneo all' « umanità », nel senso latino, ossia alla scienza, all'arte ed alla civiltà in generale?

Io risponderò domandando alla mia volta: che vantaggio ci sarebbe se nell' Evangelo non ci fosse questa « lacuna »? Se esso avesse partecipato vivamente a tali forme dell'attività umana, non sarebbe esso rimasto come irretito in queste, almeno in apparenza? E in tal caso anche l'apparenza gli sarebbe stata nociva. Il lavoro, la scienza, l'arte, il progresso della civiltà non esistono in astratto, ma sempre in una determinata fase di un tempo. L' Evangelo si sarebbe necessariamente vincolato ad esse. Ma le fasi storiche sono mutevoli. Ce ne offre un esempio la Chiesa cattolica romana, nella quale l'essersi vincolata con una determinata fase della civiltà divenne un aggravio per la religione. Nel medio evo la Chiesa romana partecipava a tutte le manifestazioni della vita, dava forma e legge a tutte le questioni del progresso e della civiltà. Ma senza avvedersene essa identificò il suo santo retaggio ed il suo vero ufficio colle cognizioni,

colle massime e cogli interessi di cui formò il suo patrimonio in quei tempi. Ed oggi essa è quasi inchiodata alla filosofia, all'economia politica, a tutta la civiltà del medio evo. Al contrario, quante grandi cose ha operato l'Evangelo a benefizio dell'umanità, quando rimase nelle sublimi sfere della religione, straniandosi da ogni altra cura!

In secondo luogo, il lavoro ed il progresso della civiltà sono beni preziosissimi, degni d'ogni nostra maggior fatica, ma non costituiscono l'ideale supremo e non possono dare all'anima la vera felicità. Sì, il lavoro è fonte di gioia, ma questo non è che un aspetto della questione; le gioie del lavoro non si acquistano che a prezzo di travagli e di sforzi ostinati e penosi; quanto a me ho sempre trovato che vi sono altre gioie, le quali non esigono un così gran dispendio delle nostre forze. In questa esaltazione del lavoro c'è molta retorica e molta ipocrisia. Il lavoro umano per più di tre quarti è fatica che istupidisce; l'uomo che conosce questo lavoro, sente quanto ci sia di vero nella desiosa invocazione di un poeta tedesco alla sera: « Il capo, i piedi e le mani godono perchè la fatica è finita! ». E i risultati del lavoro? Quando si è finito di lavorare, se si dovesse ricominciare, gli strumenti del nostro lavoro cadrebbero come un macigno sopra l'anima e sopra la coscienza. No, noi non viviamo per lavorare, ma per amare e per essere amati. Ed ha ragione Faust: il lavoro, che non è altro che lavoro, viene a nausea:

« Aneliamo ai rivi della vita, alle sorgenti della vita ».

Il lavoro è, per così dire, una preziosa valvola di sicurezza che ci salva da altre maggiori miserie, ma non è per sè stesso un bene assoluto, e non possiamo metterlo tra i nostri ideali. Lo stesso dicasi del progresso della civiltà. Nessuno ne disconosce il pregio; ma ciò che oggi è un progresso, che ci rallegra ed esalta, sarà domani una cosa volgare, meccanica, che ci lascerà indifferenti. L'uomo che vede addentro nelle cose accoglie con grato animo i benefizi del progresso, ma egli sa che la sua situazione interna — le questioni che lo interessano e commuovono, le relazioni fondamentali nelle quali vive — in fondo in fondo rimarranno immutate, o se qualche mutamento avverrà in esse, sarà superficialissimo. La sensazione vivace della novità, e il conforto che essa ci arreca, non durano che un istante. L'uomo inoltrato negli anni, o signori, l'uomo che ha esperienza della vita e si è formato un suo mondo interno, non riceve quasi più alcuno stimolo dalle vicende del mondo esterno, dal « progredire della civiltà ». Al contrario egli si trova a non aver cambiato posto, ad aver bisogno di quelle stesse forze in cui cercarono scampo i suoi predecessori. Allora l'uomo si rifugia nel Regno di Dio, nel regno dell'amore e della fede, e ne diviene cittadino; allora egli comprende che è questo e non altro il Regno che Cristo annunziava, e gliene rende le dovute grazie.

Ma, in terzo luogo, Gesù meglio d'ogni altro sentiva quel che c'era di violentemente progressivo, anzi di aggressivo, nella sua predicazione: « Io sono venuto a mettere il fuoco in terra; e che voglio, se già è acceso? ». Egli voleva dar vita ad una nuova umanità, e per ciò fare credeva necessario suscitare il fuoco del giudizio e le forze dell'amore. Di queste forze dell'amore egli parla nel modo semplicissimo che sappiamo — sfamare gli affamati, vestire gli ignudi, visitare gli infermi ed i prigioni — ossia nel modo corrispondente alle condizioni ed ai bisogni immediati di quel tempo; ma è manifesto che nell'angusto specchio della Palestina egli vedeva delinearsi un immenso rivolgimento interno dell'umanità: « Uno è il vostro maestro, ma voi siete tutti fratelli ». È giunta l'ultima ora, ma in questa ultima ora egli farà ancora dal granellino di semente germogliare un albero, che stenderà da ogni parte i suoi rami. Ma non è tutto qui. Egli rese manifesta agli uomini la cognizione di Dio, e teneva per certo che questa cognizione doveva maturare gli incapaci, dar forza ai deboli e farne degli eroi di Dio. La cognizione di Dio è la fonte che feconderà gli sterili campi e farà scorrere a torrenti l'acqua della vita. In questo senso egli ne parla come del bene supremo, dell'unico bene necessario, condizione di ogni elevazione morale; diremo anzi che fuori di essa non c'è luogo a divenire nè a progredire. Finalmente, l'orizzonte di Gesù non comprendeva soltanto il Giudizio, ma anche il

Regno della giustizia, dell'amore e della pace; questo Regno procede dal cielo, ma il suo fine è anche la terra. Quando verrà questo Regno, egli non lo sa — l'ora è nota soltanto al Padre —; ma egli sa come esso si espande e per quali vie; perciò nell'anima sua, accanto alle immagini drammatiche e fortemente colorite, c'è posto per altre visioni che spirano serenità e pace immutabile: la vigna del Signore, Dio che chiama a sè i suoi operai — beati quelli che sono chiamati! —; gli operai non seggono più oziosi sul mercato, ma lavorano nella vigna, e finita l'opera ricevono la loro mercede. O la parabola dei talenti, che il padrone ha distribuito ai servi perchè li facciano fruttare e non perchè li conservino inoperosi nel sudario. L'opera giornaliera, il lavoro, l'accrescimento, il progresso; tutto ciò è posto a servizio di Dio e del prossimo, è illuminato dalla luce eterna, è sottratto al dominio dell'essere transitorio.

Riassumendo ora tutto ciò che qui abbiamo appena potuto accennare, è giustificata l'accusa che abbiamo preso ad esaminare? Ci resta veramente a dolerci che l'Evangelo non si sia per così dire incorporato colla civiltà? Io penso che su questo punto nulla abbiamo ad insegnare all'Evangelo, bensì molto da imparare. Esso ci parla del vero lavoro che è assegnato all'umanità; noi non possiamo respingere questa parola, trincerandoci dietro il nostro meschino « lavoro civile ». L'apparizione di Gesù Cristo, dice giustamente uno storico moderno, rimane l'unico fondamento di

tutta la civiltà morale; secondo che questa immagine impallidisce o risplende di più viva luce, cresce o diminuisce la civiltà morale dei nostri popoli.

V. — L'Evangelo ed il Figliuol di Dio, ossia la questione della Cristologia.

Qui usciamo dall'àmbito delle questioni di cui finora abbiamo trattato. Tra le quattro questioni precedenti c'è una strettissima dipendenza reciproca; esaminandole abbiamo veduto che ogni qualvolta si sbagliò la risposta, la causa dell'errore era il non aver posto l'Evangelo abbastanza in alto, l'averlo per così dire abbassato al livello delle cose di quaggiù, mescolandolo con esse. In altre parole, le forze dell'Evangelo si riferiscono agli intimi fondamenti dell'essere umano, e unicamente ad essi; è qui l'unico punto d'appoggio della leva. Chi dunque non può e non sa rifarsi dalle radici dell'umanità, chi non ha senso e cognizione di esse, non intenderà l'Evangelo, tenterà di profanarlo o lo accuserà di essere inapplicabile alla vita reale.

Ma qui ci si affaccia un problema affatto nuovo: qual'è la posizione che Gesù prese rispetto all'Evangelo, mentre lo andava predicando? come volle egli essere accolto? Non ci occupiamo qui di sapere come lo accogliessero i suoi discepoli, qual giudizio facessero di lui, quale immagine di lui portassero nel cuore; cercheremo unicamente

di stabilire ciò che egli pensava e diceva di sè stesso. Tale questione ci conduce d'un tratto nel campo aspro e spinoso delle controversie che occupano tutta la storia della Chiesa dal I° secolo fino ad oggi. Migliaia di uomini furono oltraggiati, oppressi, imprigionati, tratti a morte per l'interpretazione di una frase, per una sottigliezza, per una virgola, da altri uomini che pure avevano sul labbro l'amore e la fratellanza. Tristissima storia! La Cristologia divenne l'arsenale donde gli uomini trassero le armi più terribili, i più crudeli ordigni di distruzione. Questa sciagura non è ancora terminata, il fanatismo non è ancora spento, ed anche oggi v'è chi tratta la Cristologia come se nell'Evangelo non ci fosse altra questione. Qual meraviglia che le vicende storiche e le ire partigiane degli uomini abbiano reso questo problema sempre più oscuro? Eppure, a chi guardi l'Evangelo coll'animo sgombro da ogni pregiudizio, la questione posta in questi termini: « che cosa Gesù pensasse e dicesse di sè stesso », non appare insolubile. E quelle parti che in essa rimangono un arcano impenetrabile alla nostra ragione, dovevano anche nella mente di Gesù, e per la natura stessa del problema, rimaner tali, e non possono essere espresse che per via di immagini. « Ci sono fenomeni che senza un simbolo non possono essere collocati nell'edifizio rappresentativo dell'intelletto ».

Prima di procedere alla nostra indagine è necessario stabilire due punti principali: In primo luogo egli non volle che della sua persona si cre-

desse nulla più di quel che risultava dal complesso dei suoi precetti. Anche nel quarto Evangelo, nel quale più d'una volta la persona di Gesù pare elevarsi sopra il contenuto dell'opera, il suo pensiero è espresso in modo che non potrebbe essere più preciso: « Se voi mi amate osservate i miei comandamenti ». Egli sapeva per esperienza che molti lo veneravano ed avevano fede in lui, ma del contenuto della sua predicazione non si davano pensiero. A costoro egli rivolge le severe parole: « Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel Regno de' cieli; ma chi fa la volontà del Padre mio, ch'è ne' cieli ». Adunque non entrava nel suo campo intellettuale l'idea di formulare, all'infuori del proprio Evangelo, una dottrina intorno alla propria persona e dignità. In secondo luogo, come suo Dio e suo Padre egli riconosce il Padre del cielo e della terra, e lo definisce per il Massimo, per l'Unico a cui si convenga l'appellativo di Buono. Egli è fermo nella sua fede, che tutto ciò che egli ha, tutta la sua missione gli viene da lui. Lui egli prega, alla volontà di lui egli subordina la sua; nell'ardor della lotta egli anela a conoscerlo ed a compierne la volontà. Scopo, forza, intenzione, successo e l'arduo dovere — tutto gli viene dal Padre. Questo è ciò che troviamo negli Evangeli, e non c'è luogo a sofismi nè ad interpretazioni arbitrarie. Questo *io* che sente, che prega, che opera, che lotta, che soffre, è un uomo che anche al cospetto del suo Dio non si strania mai dagli altri uomini.

Questi due concetti circoscrivono esattamente l'àmbito della nostra questione. Di positivo, a dir vero, non sappiamo ancora nulla; ma non tarderemo a scoprire l'intimo nòcciolo della questione, quando avremo considerato più da presso le due denominazioni che Gesù diede a sè stesso: Figliuol di Dio e Messia (Figliuol di Davide, Figliuol dell'uomo).

La prima di queste denominazioni in origine ebbe forse qualche cosa di comune colla seconda, ma oggi è delle due la più intelligibile alla nostra ragione, perchè al vocabolo « Figliuol di Dio » Gesù stesso attribuì un significato in cui non entra affatto l'idea del Messia, o almeno tale che per intenderlo non abbiamo bisogno di questa idea. Al contrario il vocabolo « Messia » a chi non si appaghi di una parola morta, riesce a tutta prima incomprensibile. Si stenta a capire, anzi chi non sia ebreo non capisce affatto il senso, di questa parola; non sa quale dignità essa significhi, quali siano i limiti del suo significato, a quale altezza essa si elevi. Solo quando l'indagine storica ci ha spiegato il vocabolo, noi possiamo porre la questione, se esso abbia un significato riferibile a qualche cosa di concreto, anche quando sia spogliato della sua forma esterna politica ed ebraica.

Consideriamo innanzi tutto il vocabolo « Figliuol di Dio ». Gesù in uno dei suoi discorsi ci dichiara esplicitamente perchè ed in qual senso egli si sia intitolato « Figliuol di Dio ». Per non parlare dell'Evangelo di Giovanni, troviamo in

quello di Matteo le seguenti parole: « Niuno conosce il Figliuolo, se non il Padre; parimente, niuno conosce il Padre, se non il Figliuolo, e colui, a cui il Figliuolo avrà voluto rivelarlo ». La conoscenza di Dio è la sfera della filiazione da Dio. Di qui appunto egli ha imparato a riconoscere come Padre, come il Padre suo, l'Essere santo che regge il cielo e la terra. La coscienza che egli ha di essere il Figliuol di Dio, non è dunque altro che la conseguenza pratica dell'aver conosciuto Dio come Padre, e come il Padre suo. La conoscenza di Dio, rettamente intesa, è tutto il contenuto del vocabolo « Figliuol di Dio ». Si aggiunga, che Gesù è persuaso di conoscere Dio come nessun altro prima di lui, e sa di essere destinato a far partecipi gli altri, colle parole e coi fatti, di questa cognizione e della filiazione da Dio che ne è la conseguenza. Conscio di questa sua missione, egli si considera come il figlio eletto ed inviato da Dio, come il Figliuol di Dio per eccellenza; perciò egli può dire: « mio Dio e mio Padre », ponendo in questa invocazione qualche cosa che appartiene a lui solo. Come poi egli sia pervenuto a questo stato di coscienza, nel quale egli si considera come l'unico figlio di Dio, come egli sia divenuto conscio della propria forza e dei doveri inerenti ad essa, questo è il suo segreto, che nessuna indagine psicologica potrà scoprire. La fiducia colla quale l'evangelista Giovanni lo fa parlare al Padre: « Tu mi hai amato avanti la fondazione del mondo » è certamente un riflesso dell'intima coscienza di

Gesù. Ma qui è preclusa la via ad ogni ulteriore indagine, e neppure possiamo sperare di stabilire il momento in cui egli acquistò coscienza di essere il Figliuol di Dio, nè potremo mai dire se egli si sia completamente identificato con questo concetto, o se il suo *io* si fondesse con esso, o se il vocabolo non presenti che una tendenza imperiosa che egli sentiva dentro di sè, un dovere al quale non poteva sottrarsi. Solo chi avesse vissuto una vita paragonabile almeno in parte a quella di Gesù, potrebbe diffondere un po' di luce su questo punto. Un profeta potrebbe tentare di sollevare il velo; noi dobbiamo contentarci di stabilire che questo Gesù, il quale insegnò agli uomini l'umiltà e la conoscenza di sè stessi, tuttavia assunse il nome di Figliuol di Dio e tal nome non diede che a sè. Egli sa di conoscere il Padre, sa di essere destinato a diffondere questa conoscenza nell'universale, sa che così operando eseguisce l'opera di Dio. È questa la maggiore delle opere di Dio, scopo e termine della sua creazione; quest'opera è a lui affidata, ed egli la compirà traendo la forza da Dio. Conscio di questa forza e presago della vittoria egli dice: « Ogni cosa mi è stato dato in mano dal Padre mio ». Più d'una volta l'umanità vide sorgere dal suo seno uomini di Dio, i quali erano fermamente persuasi di possedere un messaggio divino e di doverlo, volenti o nolenti, annunziare al mondo. Ma il messaggio era sempre imperfetto, qua e là manchevole, legato ad interessi politici o par-

ticolari o adattato a condizioni transitorie; nè sempre il profeta esemplava in sè stesso ciò che predicava alle genti. Qui invece abbiamo il messaggio potente e comprensivo più di ogni altro, che per così dire afferra l'uomo alle radici del suo essere, e benchè annunciato nell'àmbito del popolo ebraico, si rivolge a tutta l'umanità; è il messaggio di Dio Padre. In esso nulla di frammentario, e la sua vera sostanza si trae fuori senza alcuna difficoltà dall'involucro, transitorio ma inevitabile, delle forme storiche. In così lungo volger di secoli esso non è invecchiato, ha trionfato del tempo ed ha conservato fino ad oggi la sua forza e la sua vitalità. E colui che lo annunciava è ancora al suo posto e non ha ceduto di una linea; il senso e lo scopo della vita umana oggi ancora dobbiamo domandarlo a lui, al Figliuol di Dio.

Ed ora veniamo alla seconda denominazione assunta da Gesù, quella di « Messia ». Prima che io tenti di spiegarla brevemente, è mio dovere avvertire che dotti insigni, tra i quali il Wellhausen, pongono in dubbio che Gesù abbia assunto questo nome. Nel che io non posso consentire, anzi penso che non si possa arrivare ad una conclusione negativa se non contorcendo il senso delle notizie che abbiamo dall'Evangelo. Lo stesso appellativo di « Figliuol dell'uomo » a me pare che non possa intendersi se non riferendosi all'idea del Messia, e non è possibile mettere in dubbio che questo sia un vocabolo adoperato da Gesù. Inoltre, per tacere di altre

ragioni, vi è la narrazione dell'ingresso di Gesù in Gerusalemme; questa narrazione bisognerebbe senz'altro abolirla, per sostenere la tesi che Gesù non credette di essere il Messia annunziato dai profeti e non volle essere tenuto per tale. Si aggiunga che le forme in cui Gesù espresse la coscienza del suo essere e della sua missione, divengono affatto inintelligibili, quando non si ammetta che furono determinate dall'idea messianica. In ultimo, parendoci che i motivi positivi addotti in difesa della tesi di cui discorriamo siano assai deboli, anzi incerti o molto discutibili, crediamo di poter rimanere sicuramente nella nostra opinione, cioè che Gesù stesso abbia assunto il nome di Messia.

L'idea del Messia e le immagini messianiche, viventi nel popolo ebreo al tempo di Gesù, procedevano dalla combinazione di due idee principali, quella del re e quella del profeta, non senza il concorso di varî elementi estranei; il tutto era illuminato dalla antichissima speranza che Dio dovesse venire visibilmente ad esercitare il suo dominio sul popolo di Israele. Le linee fondamentali dell'immagine del Messia erano desunte dalla tradizione del regno israelitico, che la fantasia popolare aveva idealizzato, ma vi avevano parte anche le reminiscenze di Mosè e degli altri profeti. Come le speranze messianiche si siano manifestate nel tempo anteriore a Gesù, e come Gesù le abbia accolte e trasformate, è argomento che tratteremo nella lezione seguente.

CONFERENZA VIII.

L'Evangelo ed il Figliuol di Dio, o la questione della Cristologia. — L'Evangelo e il dogma, ossia la questione della professione di fede.

Le dottrine messianiche nel popolo ebreo al tempo di Gesù non costituivano una dogmatica, nè avevano alcun legame coi molteplici e rigorosi comandamenti della Legge, ma erano un elemento essenziale delle speranze politiche e religiose del popolo. Di stabile non c'era in esse che le linee generali; nei particolari le differenze erano grandi. Gli antichi profeti avevano vaticinato uno splendido avvenire, nel quale Dio verrebbe visibilmente a distruggere i nemici di Israele, a costituire in terra il regno della giustizia, della pace e della gioia; ma avevano anche annunziato un re savio e potente della stirpe di Davide, chiamato a compiere questo glorioso destino; di più, avevano esaltato il popolo di Israele come il popolo eletto, il prediletto figlio di Dio. Per comprendere l'ulteriore

evoluzione delle idee messianiche bisogna non perder mai di vista questi tre momenti. La speranza di un glorioso avvenire del popolo di Israele rimase per così dire la cornice di questo magnifico quadro, ma nei due secoli anteriori a Cristo vi si aggiunsero nuovi elementi: 1) Coll'ampliarsi dell'orizzonte storico il popolo di Israele esce dal suo isolamento, e si interessa sempre più alla vita degli altri popoli; comincia a comprendere che l'umanità è un tutto, e ad essa riferisce l'opera futura del Messia: il giudizio diviene giudizio universale, ed il Messia diviene giudice e dominatore del mondo. 2) Benchè già si fosse pensato ad una elevazione morale del popolo, per renderlo degno del suo glorioso destino, tuttavia la distruzione dei nemici di Israele era ancora l'idea principale; ma in quasi due secoli acquistano forza e si diffondono il sentimento della responsabilità morale e la conoscenza di Dio, come l'Essere santo; l'età messianica esige un popolo di santi; il Giudizio sarà dunque necessariamente un giudizio sopra una parte del popolo stesso di Israele. 3) Divenuto più forte l'individualismo, prevale di conseguenza sopra ogni altra idea la relazione tra l'individuo e Dio; il singolo Israelita sente di vivere in mezzo al suo popolo e comincia a giudicarlo come una somma di individui; accanto alla fede politica nella Provvidenza sorge la fede individuale, che si associa al sentimento della responsabilità e del valore di ciascun uomo; gli animi sperano la vita eterna, temono le eterne pene, e questa

speranza e questo timore si associano all'idea tradizionale del Messia che apparirà alla fine dei tempi; l'interesse personale alla salvazione e la fede nella risurrezione sono il risultato di questa evoluzione degli animi, e la coscienza affinata, essendo manifesta l'indegnità e l'empietà del popolo e la potenza del peccato, non può più ammettere che a tutti sia promesso quel glorioso avvenire; solo una piccola parte sarà salvata. 4) Le speranze dell'avvenire si fanno sempre più trascendenti, entrano sempre più nel campo del soprannaturale e dell'oltremondano; dal Cielo procede qualche cosa di nuovo sopra la terra, un nuovo mondo dissolve l'antico; la terra si illumina, ma non è più lo scopo definitivo; riluce alle menti l'idea di una assoluta beatitudine, che non può aver sede che in cielo; la personalità dell'aspettato Messia si delinea più nettamente e si strania affatto dall'idea di un re terreno, dall'idea del popolo eletto, e dall'idea dell'intervento diretto di Dio: il Messia non ha più che qualche fattezza terrena, benchè appaia come uomo tra gli uomini; egli era presso Dio prima della fondazione del mondo, viene dal cielo a compiere l'opera sua con mezzi negati agli uomini; risaltano nella sua immagine i caratteri morali; egli è il Giusto, l'incarnazione della legge morale; comincia a formarsi l'idea che i suoi meriti giovino agli altri, non manca più che l'idea della passione del Messia, benchè possa parere ovvia a chi abbia presente il capitolo 53 di Isaia.

Ma tutte queste speculazioni non poterono toglier di mezzo gli antichi concetti più semplici; la grande maggioranza del popolo rimaneva salda nelle sue tradizionali speranze patriottiche e politiche. Dio stesso impugna lo scettro, distrugge i suoi nemici e costituisce l'impero universale di Israele; egli sceglie per suo strumento un eroe di stirpe regale; ogni uomo d'Israele siede pacificamente all'ombra del suo fico e della sua vigna, tenendo il piede sopra la cervice del nemico; questa era pur sempre l'idea più popolare, e ad essa si mantennero fedeli anche taluni, che insieme seguivano idee più elevate. Ma è indubitabile che nel sentimento di una parte del popolo il Regno di Dio presupponeva una riforma morale; questo regno non poteva venire che ad un popolo di giusti. Alcuni cercavano questa giustizia nella scrupolosa osservanza della Legge, e non parevano mai a sè stessi abbastanza zelanti; altri, al contrario, migliori conoscitori di sè stessi, cominciavano a capire che quella sospirata giustizia non poteva venire che dalle mani di Dio, e sentivano che dalla schiavitù del peccato — poichè il pensiero del peccato era continuo tormento ai loro cuori — l'uomo non poteva liberarsi senza l'aiuto di Dio, senza la grazia e la misericordia di Dio.

Così nel tempo di Gesù vediamo un ondeggiare e cozzare di tendenze e di immagini disparatissime, che di comune non hanno che il fine. Non c'è forse nella storia alcun esempio di così recisi contrasti, nell'àmbito di uno stesso popolo

di una stessa religione. L'orizzonte intellettuale del popolo ebreo ora ci appare limitato dai monti che circondano Gerusalemme, ora si estende a tutta l'umanità. Qui la mente si eleva alla sublimità di una visione morale e spirituale, e poco lungi pare che il dramma non possa avere altra chiusa che una vittoria politica dal popolo di Israele. Da una parte le grandi forze della fede e della speranza in Dio, dall'altra un gretto ed immorale fanatismo patriottico, che recide i nervi alla religione.

Così pure le varie immagini che gli uomini si facevano del Messia, non potevano non essere contradittorie, come le speranze alle quali corrispondevano. Non soltanto v'era incertezza e discordanza nelle rappresentazioni formali, su ciò che il Messia doveva essere esteriormente, ma principalmente sul suo essere interno e sulla sua vocazione. Tuttavia in quelle menti nelle quali l'idea morale e veramente religiosa cominciava a prendere il disopra, l'immagine del re politico e guerriero doveva cedere il campo a quella del profeta, che già aveva avuto qualche lieve parte nel formarsi della tradizione. Il Messia doveva avvicinar gli uomini a Dio, far trionfare la giustizia, dar pace alle coscienze travagliate; queste erano le speranze. E che nel popolo d'Israele ci fossero dei credenti, i quali attendevano un siffatto Messia, od almeno non ne alteravano la immagine con elementi estranei, è provato dalla storia di Giovanni Battista, quale si legge nei nostri Evangeli. Sappiamo anzi che non pochi

propendevano a credere che questo Giovanni fosse il Messia. Di qui si vede che l'idea tradizionale del Messia era molto elastica, e in certe persone e in certe classi sociali assai disforme da quel che era in origine; infatti, non è singolare che questo predicatore di penitenza, vestito di pelo di cammello, il quale non aveva nulla di regale, ed al popolo corrotto non annunziava che l'appressarsi del Giudizio, sia stato creduto il Messia? E quando leggiamo negli Evangeli che non pochi del popolo videro in Gesù il Messia, unicamente perchè predicava: « come avendo autorità » ed operava guarigioni miracolose, non è da conchiudere che l'immagine del Messia, era divenuta tutt'altra cosa da quella d'un tempo? Senza dubbio, in quest'azione salutifera di Gesù costoro non vedevano che l'inizio, ed attendevano che questo operator di miracoli da un momento all'altro gettasse il velo e si accingesse ad « edificare il Regno di Dio »; ma per noi è già un gran fatto che essi potessero salutare come il profeta Messia un uomo che non si sapeva donde venisse e come avesse vissuto fino a quel tempo, e che non aveva ancora fatto altro che predicare penitenza, annunziare il Regno di Dio, e guarire ammalati. Non riusciremo mai a mettere in chiaro, per quale intimo lavorìo della coscienza, Gesù dalla certezza di essere il Figliuol di Dio sia venuto alla certezza di essere il Messia annunziato dai profeti. Ma a chi tenga presente che anche in altre menti l'idea del Messia si era lentamente trasformata ed aveva assunto carat-

teri affatto nuovi, e di idea politico-religiosa che era in origine, era divenuta un'idea spirituale-religiosa, non parrà difficile togliere il problema dal suo isolamento. Che Giovanni Battista e i dodici Apostoli abbiano riconosciuto in Gesù il Messia, che nell'apprezzamento assoluto della sua persona essi non abbiano ripudiato questa forma, ma che anzi si siano appunto fissati in essa, ci prova una volta di più che in quel tempo l'idea del Messia poteva assumere molteplici aspetti, e ci aiuta anche a capire come Gesù stesso abbia potuto farla sua. *Robur in infirmitate perficitur*: c'è una forza ed una grandezza divina, che non abbisogna di mezzi e di splendori terreni, anzi li esclude; c'è una maestà del « Santo » e dell'amore che si impadronisce dell'uomo, lo salva e lo fa beato — questo seppe Colui, al quale l'umiltà della nascita non tolse di chiamarsi Messia; questo debbono aver sentito coloro che videro in Lui l'Unto del Signore, il Re d'Israele.

Per quali vie Gesù abbia acquistato coscienza di essere il Messia, non è cosa che possiamo mettere in chiaro: tuttavia c'è qualche fatto che si connette a tale questione, e che possiamo tener per certo. Secondo la tradizione più antica Gesù sentì pienamente di essere il Messia nel momento in cui ricevette il battesimo. Questo è un punto che non possiamo accertare, ma tanto meno possiamo negarlo; quel che a noi pare in sommo grado verosimile, è che Gesù, quando cominciò a predicare in pubblico, avesse già preso la sua decisione e fosse pienamente

conscio di quel che faceva. Inoltre, l'episodio della tentazione, che gli Evangeli premettono al racconto della missione di Gesù, episodio che non dobbiamo trascurare, presuppone che egli già sentisse di essere il Figliuol di Dio, l'eletto a compiere l'opera decisiva in prò del popolo, e che egli abbia subìto le tentazioni inerenti a tale stato di coscienza. Quando Giovanni gli fa domandare: « Sei tu colui che ha da venire, o pur ne aspetteremo un altro? », Gesù dà una risposta che l'interrogante dovette interpretare in senso affermativo, conoscendo nel tempo stesso come Gesù intendesse l'ufficio del Messia. E non molto dopo in Cesarea di Filippo, quando Pietro lo salutò come il Cristo aspettato dalle genti, egli accolse lieto il saluto e confermò la buona novella. Viene in seguito la domanda rivolta ai Farisei: « Che pensate voi del Cristo? di chi è egli figlio? » e la scena si chiude con una nuova domanda: « Se Davide dice che il Messia è un Signore, chi è dunque il suo figliuolo? ». Ed ecco finalmente il solenne ingresso in Gerusalemme in mezzo al popolo, e la purificazione del tempio, atti che equivalgono, da parte di Gesù, a dichiarare pubblicamente che egli è il Messia. Ma i suoi primi atti indubbiamente messianici sono anche gli ultimi; lo attendono la corona di spine e la croce.

Abbiamo dato come sommamente verosimile che Gesù, quando apparve in pubblico, avesse già preso la sua decisione e fosse pienamente conscio di ciò che faceva. Ma con ciò non è

detto che la missione da lui assunta non abbia aggiunto nulla alla sua personalità. Egli doveva ora imparare a patire e prepararsi, fidente in Dio, alla croce che lo aspettava; egli, che era e sapeva di essere il Figliuol di Dio, doveva darne la prova; la conoscenza dell'opera che il Padre gli aveva affidato, non poteva giungere alla sua perfezione finchè egli non avesse sostenuto tutte le fatiche e superate tutte le resistenze. Chi può dire la sublimità di quell'ora in cui egli riconobbe in sè stesso Colui che i profeti avevano annunziato, in cui egli vide tutta la storia del suo popolo, fin dai tempi di Abramo e di Mosè, illuminata dalla luce della sua missione, quando egli non potè più dubitare di essere il Messia? Non poteva più dubitarne; ma chi non vede che questa certezza egli dovette sentirla come un peso superiore ad ogni forza umana? E qui ci è forza arrestarci, e forse siamo andati troppo oltre; non ci resta da aggiungere se non che ha ragione l'Evangelista Giovanni, quando fa dire a Gesù: « Perciocchè io non ho parlato da me medesimo: ma il Padre che mi ha mandato è quello che mi ha ordinato ciò ch'io debbo dire e parlare »; e altrove: « Ma io non son solo, perciocchè il Padre è meco ».

Comunque si pensi intorno all'idea del Messia, chi consideri la storia della religione ebraica — religione profonda e perfetta sopra ogni altra, tanto che, se si guarda agli avvenimenti posteriori, possiamo ben dire che essa è tutt'uno colla storia religiosa dell'umanità — chi consideri

questa storia, dovrà riconoscere che l'idea del Messia era condizione assolutamente necessaria, perchè Colui che si sentiva chiamato a tradurla in atto, potesse essere senza contrasto riconosciuto per quel che voleva essere. Questa idea divenne il mezzo per collocare al suo posto, sul trono della storia, e innanzi tutto per elevare alla dignità che gli spettava tra il popolo di Israele, Colui che sapeva di essere il Figliuol di Dio ed eseguiva l'opera di Dio. Ma in ciò si esauriva la funzione storica di questa idea. Gesù, era il Messia, e non era il Messia; non era il Messia, perchè l'atto trascendeva di gran lunga l'idea, perchè al concetto comune del Messia egli aggiungeva un contenuto di cui tale concetto non era capace. Ben possiamo oggidì comprendere ancora, almeno in parte, il significato di questa idea del Messia, così disforme dal nostro modo di pensare e di sentire; un'idea che dominò per secoli un popolo e ne compendiò tutta la vita ideale, non può divenire affatto inintelligibile ai posteri. Noi riconosciamo nella forma esterna di questa idea l'antica speranza dell'età dell'oro, la quale speranza, moralizzata, rappresenta lo scopo necessario di una vita sociale vigorosa ed attiva, un elemento che non può essere estraneo a nessuno studio sulla storia della religione; nella aspettazione di un Messia personale noi vediamo riconosciuto come massima, come legge storica, il concetto, che negli eventi umani l'azione principe, l'azione salutare viene dall'individuo, e che l'umanità non potrà pervenire all'armonia

delle sue intime forze e dei suoi fini più elevati, se prima essa non riconosce concordemente un solo Signore e Maestro. Ma qui sta tutto il senso ed il pregio che noi possiamo attribuire all'idea messianica; essa ha perduto ogni altro senso ed ogni altro pregio, e ciò avvenne per opera di Gesù.

Riconoscere in Gesù il Messia equivaleva per ogni Ebreo credente a collegare intimamente il messaggio di Gesù colla persona di lui; nell'operato del Messia è Dio stesso che viene al suo popolo; il Messia, che eseguisce l'opera di Dio e siede alla destra di Dio sulle nubi del cielo, ha diritto alla preghiera. Ma rimane ancora una questione: quale è la posizione di Gesù rispetto all'Evangelo? vi ha egli un posto, e quale? Abbiamo a questa domanda due risposte, una negativa e l'altra positiva.

1) Nei caratteri che abbiamo messo in evidenza nelle precedenti lezioni c'è tutto l'Evangelo, e non c'è posto per nulla di estraneo: Dio e l'anima, l'anima e il suo Dio. Gesù non lascia alcun dubbio su questo punto: nella Legge e nei profeti è dato all'uomo trovar Dio, e c'è chi ve lo ha trovato. « A te fu detto, o uomo, quello che è bene e quello che Dio vuole da te, cioè osservare i comandamenti di Dio, amare il prossimo ed essere umile al cospetto del Signore ». Il pubblicano al tempio, la vedova alla cassa delle offerte, il figliuol prodigo, sono gli esempi di cui egli si vale; costoro non sanno che esista una « Cristologia », e tuttavia il pubblicano, per essersi umiliato, ritorna a casa giustificato. Chi

cerca qui interpretazioni sottili ed ingegnose, distrugge la semplicità e la grandezza della predicazione di Gesù in uno dei suoi momenti principali. È ipotesi insostenibile che nella mente di Gesù tutta la sua predicazione non sia stata che un fatto transitorio, e che dopo la sua morte e risurrezione ogni cosa vada intesa in altro senso, anzi che qualche parte di essa debba essere lasciata in un canto come inutile. No — la buona novella di Cristo è più semplice che non paia a chi guardi soltanto l'interpretazione che ne diedero le varie Chiese; e appunto perchè più semplice, è più universale e più solenne. E non vale il dire: io non riesco a intender nulla della Cristologia; questa predicazione non mi riguarda. Gesù pone innanzi agli uomini le grandi questioni, annunzia la grazia e la misericordia di Dio, ed esige una decisione: Dio o Mammona, la vita eterna o la vita terrena, l'anima o il corpo, l'umiltà o la superbia, l'amore o l'egoismo, la verità o la menzogna. Nell'àmbito di questi dilemmi c'è tutto; l'individuo deve ascoltare la buona novella della misericordia di Dio, la parola che lo dichiara figlio di Dio, e prendere una decisione: o con Dio per l'eternità, o col mondo per il tempo. Non c'è nè paradossìa nè « razionalismo », ma la semplice enunciazione di uno stato di fatto, quale risulta dall'Evangelo: nell'Evangelo non c'è il Figliuolo, ma il Padre soltanto, come Gesù stesso ha dichiarato.

2) Ma la conoscenza che Gesù ha del Padre, nessuno l'ebbe prima di lui, ed egli apporta agli

altri questa conoscenza, facendo così « ai molti » un incomparabile benefizio. Egli li conduce a Dio, non solo colla parola, ma cogli atti, ed in ultimo colla propria passione. In questo senso egli dice: « Venite a me, voi tutti che siete travagliati ed aggravati, ed io vi alleggerirò »; ed altrove: « Il Figliuol dell'uomo non è venuto per esser servito, anzi per servire, e per dar l'anima sua per prezzo di riscatto di molti ». Egli sa che con lui comincia un'êra nuova, nella quale i « minimi » mercè la conoscenza di Dio saranno esaltati sopra quelli che parvero i più grandi; egli sa che per lui le migliaia di uomini troveranno il Padre, e acquisteranno la vita — e sono appunto gli aggravati e i travagliati; — egli sa di essere il seminatore che sparge la buona semente; suo è il campo, sua la semente, suo il raccolto. Queste non sono dottrine dogmatiche, nè trasformazioni dell'Evangelo, nè esigenze imperiose ed eccessive — non è altro che l'enunciazione di uno stato di fatto, che già diviene, e che egli vede con sicurezza profetica. I ciechi vedono, i sordi odono, gli zoppi camminano, e l'Evangelo è predicato ai poveri — e ciò avviene per opera sua; le fatiche della sua missione, superiori ad ogni forza umana, le ardue lotte che egli sostiene, lo rendono pari alla sublime dignità che il Padre gli ha conferito. E l'effetto di ciò che egli ora opera personalmente, mercè la sua vita coronata dal martirio, durerà immutato e costituirà una forza imperitura per tutti i secoli avvenire. Egli è la via al Padre, egli

è l'eletto dal Padre, e come tale, anche il Giudice.

Ha egli errato? Nè la generazione che venne dopo di lui, nè la storia gli diedero torto. Egli non appartiene all'Evangelo come elemento di esso; egli fu l'Evangelo fatto persona, fu la forza stessa dell'Evangelo, e ciò che egli fu gli uomini sentiranno in ogni tempo. Non si farà che aggiungere fuoco a fuoco, vita personale a forze personali. Noi non ci curiamo di sottigliezze dogmatiche e lasciamo ad altri il dar giudizi esclusivi; l'Evangelo non afferma che colla venuta di Gesù si sia esaurita la misericordia divina, ma la storia ci insegna che egli conduce a Dio gli aggravati ed i travagliati; ripetiamolo pure, egli ha elevato di grado l'umanità, e la sua predicazione rimane pur sempre l'indice critico; essa rende beati gli uomini e li giudica.

Il detto: « Io sono il Figliuol di Dio » non fu inserito da Gesù nell'Evangelo; chi ve lo pone quasi fosse un detto come un altro aggiunge qualche cosa all'Evangelo. Ma chi accoglie l'Evangelo e si propone di conoscere colui che lo annunziò agli uomini, dovrà riconoscere che in più pura forma non poteva il Divino manifestarsi sopra la terra, e sentirà che la forza dell'Evangelo per i discepoli di Gesù fu Gesù stesso. E quello che da lui appresero, in parole e in atti, lo insegnarono al mondo, e questo insegnamento vive tuttora.

VI. — L'Evangelo e la dottrina, ossia la questione della professione di fede.

Potremo qui esser brevi, perchè le considerazioni principali sono state esaurite nei paragrafi precedenti.

L'Evangelo non è una dottrina teorica, non è un sistema di filosofia; è una dottrina solo in quanto insegna la reale esistenza di Dio. Esso è una buona novella che ci assicura della vita eterna e ci dice quanto valgono le cose e le forze di questo mondo. Trattando della vita eterna ci insegna pure come dobbiamo vivere quaggiù. Esso ci dimostra il pregio dell'anima umana, dell'umiltà, della misericordia, della purezza, ed il valore negativo dei beni mondani e della affannosa sollecitudine per la vita terrena; esso ci promette come premio della vita virtuosamente vissuta, nonostante tutte le lotte, la pace, la certezza e la serenità imperturbabile dell'anima. Ciò posto, a che si riduce la « professione di fede » se non a fare la volontà di Dio, tenendo per certo che egli è il Padre, il quale darà ad ognuno quel che egli merita? Gesù non ha mai parlato di alcun'altra « professione di fede ». Anche dove egli dice: « Ogni uomo adunque che mi avrà riconosciuto davanti agli uomini, io altresì lo riconoscerò davanti al Padre mio, che è ne' cieli », egli pensa alla imitazione, e fa consistere la professione di fede nell'intenzione e negli atti. È evidente dunque che si allontana

dal pensiero e dall'insegnamento di Gesù chi sul fondamento dell'Evangelo costruisce una professione di fede « cristologica » ed insegna che non si può studiare e comprendere l'Evangelo se prima non si acquista un giusto concetto di Cristo. Questo è far forza all'Evangelo. Di Cristo si intende e si insegna « giustamente » a misura che si impara a vivere secondo l'Evangelo. La sua predicazione non richiede alcuna istruzione preparatoria, non impone a chi l'ascolta di prendersi prima sulle spalle un giogo qualsiasi: i pensieri e le promesse dell'Evangelo sono primi ed ultimi, ed aperti ad ogni anima senza alcun intermediario.

Ed è anche più grave errore il credere che l'Evangelo presupponga una determinata cognizione della natura o si colleghi con essa; ciò è inammissibile anche in senso negativo. L'Evangelo tratta di religione e di morale, e apporta agli uomini il Dio vivente. La professione di fede in Dio — e dalla fede è indissolubile l'obbedienza alla volontà divina — è l'unica professione di fede; questo è anche il pensiero di Gesù. Le cognizioni alle quali può pervenire chi faccia suo fondamento di questa fede, sono molte, e di gran momento, ma variano in ragione della evoluzione spirituale e dell'intelligenza di ciascuno. Vivere nella certezza di avere per Padre il Signore del cielo e della terra è uno stato di coscienza che nulla al mondo può uguagliare, ed anche l'infima tra le anime può elevarsi a questa altezza, professare questa fede e vivere di essa.

vivere di essa, perchè soltanto la religione *vissuta* può essere sinceramente professata; ogni altra professione di fede, nel pensiero di Gesù, è ipocrisia e tristizia. L'Evangelo non espone alcuna teoria « della religione » e non dice che bisogna innanzi tutto accogliere e professare una dottrina integrale. La fede e la professione di fede devono sorgere e crescere dal punto decisivo del distacco dal mondo e del ritorno a Dio; la professione di fede non è altro che la manifestazione della fede nelle nostre azioni. « La fede non è da tutti » dice l'Apostolo Paolo; ma è cosa possibile a tutti conservarsi veritieri, aver la religione non sulle labbra, ma nel cuore, e non appagarsi di una professione di fede che altri ci offre o ci impone. « Un uomo aveva due figliuoli, e venuto al primo disse: Figliuolo, va, lavora oggi nella mia vigna. Ma egli rispondendo, disse: non voglio; pur nondimeno, poi appresso, ravvedutosi, vi andò. Poi venuto al secondo, gli disse il simigliante. Ed egli, rispondendo, disse: Sì, lo farò, signore, e pur non vi andò. Qual de' due fece il voler del Padre? ».

E qui potrei porre fine al mio dire, se non mi restasse una obbiezione alla quale mi preme rispondere. V'è chi, pur non negando la grandezza e sublimità dell'Evangelo, e ammettendo che esso fu una forza salutare nella storia, afferma che esso è indissolubilmente congiunto con una cosmologia e con una filosofia della storia per noi morte da gran tempo; per conseguenza,

benchè sia doloroso il dirlo e non si abbia nulla di meglio da sostituire all'Evangelo, è forza riconoscere che esso ha perduto per noi ogni pregio ed ogni significato. Due sono a parer mio le risposte a questa obbiezione:

1) Senza dubbio, l'Evangelo si connette con un sistema di concetti cosmologici e storici che sono ben diversi dai nostri, e che noi non possiamo nè vogliamo richiamare in vita, ma questa connessione non è indissolubile. Io ho cercato di mostrare quali sono gli elementi essenziali del Cristianesimo; questi elementi sono affatto indipendenti dal tempo. Ed è anche indipendente dal tempo l'uomo al quale fu annunziato l'Evangelo; vogliam dire l'uomo quale è e rimane, nonostante ogni progresso ed evoluzione della società umana, nella sua psiche e nelle sue relazioni fondamentali col mondo esterno. Se tale è l'Evangelo rispetto all'uomo così inteso, esso conserva tutta la sua forza anche per noi.

2) L'Evangelo — e questo è il punto capitale per chi voglia considerarlo in relazione colla cosmologia e colla filosofia della storia — si fonda sopra il contrasto tra la carne e lo spirito, tra Dio e il mondo, tra il bene ed il male. Ora nessuno sforzo di pensatore è riuscito finora a costituire una morale fondata sopra il monismo, la quale soddisfaccia alle più elevate aspirazioni ed esigenze dell'anima umana; questa è impresa senza speranza. Ma i vocaboli coi quali designare questo antagonismo, che ogni uomo dotato di senso morale non può non sentire, in

definitiva poco importano; è indifferente che siano Dio e il mondo, il di qua e il di là, il visibile e l'invisibile, la materia e lo spirito, l'istinto e la libertà, la fisica e l'etica. L'unità può attuarsi nella vita, assoggettando l'uno all'altro i termini di questo dissidio; ma a questa unità non si arriva se non dopo una lotta, ed essa rimane sempre un problema che si può risolvere per approssimazione, ma con un procedimento meccanico perfezionato. — Nessuno formulò la questione meglio di Goethe: « Dalla forza che avvince ogni essere può affrancarsi l'uomo che trionfa di sè stesso ». La questione rimane, ed è l'elemento essenziale delle varie scene del dramma storico nel quale l'Evangelo enuncia il contrasto che l'uomo deve superare. Nè io vedo per quale ragione la nostra progredita cognizione della natura ci debba impedire di riconoscere la verità del detto: « Il mondo passa, colla sua concupiscenza, ma chi fa la volontà di Dio, vive in eterno ». Si tratta di un dualismo di cui non conosciamo l'origine; ma come esseri morali teniamo per fermo che tale dualismo, come è proposto a noi perchè in noi stessi lo risolviamo e lo riduciamo ad unità, così deve anche ridursi ad una unità originaria e troverà in ultimo la sua soluzione definitiva nel trionfo del Bene.

Sogni! si dirà, perchè la realtà sensibile ci presenta un quadro affatto diverso. No, non sono sogni, perchè qui è la ragion prima della nostra vera esistenza; diciamo piuttosto che sono abbozzi o tentativi, che la nostra imperfezione

non ci consente di meglio, e che tra le nostre cognizioni di tempo e di spazio e la nostra vita psichica v'è un dissidio che ci impedisce di raccoglierle nell'unità di un'idea dell'universo. Questa vagheggiata unità sentiamo che non può essere che nella pace di Dio, che trascende ogni intelletto umano.

E con ciò è esaurita la prima parte del tema che ci eravamo proposto, cioè conoscere l'Evangelo nei suoi principii fondamentali e nelle sue capitali relazioni. Ho trattato questo tema il meglio che io sapevo; l'ultimo punto ce lo ha fatto oltrepassare, ma ritorneremo ad esso nella seconda parte, per vedere quale cammino abbia fatto nella storia la religione cristiana.

CONFERENZA IX.

Della seconda parte di queste nostre lezioni ci proponiamo di esporre la storia della religione cristiana nei suoi momenti principali, e dimostrare come questa religione sia venuta svolgendosi nell'età apostolica, nel Cattolicismo e nel Protestantesimo.

La religione Cristiana nell'età apostolica.

Il piccolo stuolo dei dodici Apostoli che Gesù aveva radunato intorno a sè fu l'origine della prima comunità cristiana. Di questa sua famiglia egli non aveva fatto una società ordinata ad un fine religioso — poichè egli fu il Maestro degli Apostoli e dei suoi primi seguaci — ma è certo che tra i suoi discepoli si costituì una comunità nella quale dobbiamo cercare il principio e la ragione di tutte le posteriori vicende del Cri-

stianesimo. Ora, quali erano i cardini di questa nuova comunità? Secondo me, erano questi: 1. Gesù era il Dio vivente, il signore da tutti riconosciuto; 2. Ogni associato, compresi i servi d'ambo i sessi, non viveva che per la religione, e sentiva di essere unito a Dio con un vincolo reale; 3. Tutti facevano vita santa e pura e si amavano come fratelli, aspettando il prossimo ritorno di Cristo.

In questi tre momenti si può riassumere il carattere proprio e singolare della nuova comunità. Esaminiamoli più da presso:

1° Gesù Cristo è il Signore. Questa affermazione vuol dire innanzi tutto che egli è il Maestro di cui la parola è indiscutibile e costituisce una norma immutabile di vita per i suoi discepoli, i quali vogliono attenersi a tutto ciò che egli ha comandato. Ma qui non è tutto, anzi non siamo ancora arrivati a ciò che costituisce una norma immutabile di vita per i suoi dal vocabolo « Signore ». La primitiva comunità cristiana considerava Gesù come suo Signore perchè egli aveva fatto sacrificio della sua vita e perchè i primi cristiani credevano fermamente che egli fosse risorto e sedesse alla destra di Dio. È un fatto storico dei meglio accertati, che non è S. Paolo il primo che alla morte ed alla risurrezione di Gesù Cristo abbia dato un così alto significato; egli non fece che conformarsi al sentimento ed al pensiero della prima Cristianità. « Conciossiachè in prima io vi abbia dato », così egli scrive nell'Epistola ai Corinti,

« ciò che ho ancora ricevuto: che Cristo è morto per li nostri peccati, secondo le scritture; e ch'egli fu seppellito e risuscitò al terzo giorno, secondo le scritture ». È vero che della morte e risurrezione di Gesù Cristo S. Paolo fece argomento speciale di speculazione teologica, compendiando per così dire, in questo fatto tutto l'Evangelo; ma per la prima Cristianità e per quelli che direttamente udirono la parola di Cristo, questo era già uno dei cardini della fede. Si può affermare che di qui comincia il riconoscimento definitivo della divinità di Cristo, a cui si rivolge l'adorazione e la preghiera. Da questi due elementi si è formata tutta la Cristologia. Ma fino dalle due prime generazioni fu detto di lui tutto ciò che di più sublime si possa dire agli uomini. Per i primi Cristiani egli era vivente; perciò essi lo adoravano sedente alla destra di Dio, vincitore della morte, principe della vita; in lui riconoscevano la potenza di un nuovo essere, la via, la verità, la vita. Le idee messianiche consentivano di porlo alla destra di Dio senza violare il principio monoteistico. Ma sopratutto i primi Cristiani sentivano in lui il principio attivo della propria esistenza: « non io vivo, ma Cristo vive in me » — egli è la « mia » vita; se per ricongiungersi a lui bisogna morire, la morte è un bene. Fatto meraviglioso ed unico nella storia! coloro che sedettero a mensa col Maestro, che videro dappresso la sua umanità, lo annunciano al mondo non come grande profeta e rivelatore di Dio, ma come il Divino, che dà un nuovo

corso alla storia, come l'inizio della creazione di Dio, come l'intima forza di una nuova vita! Non così parlarono del loro profeta i discepoli di Maometto! E non basta il dire che i primi Cristiani non fecero altro che applicare a Gesù gli attributi del Messia, che tutto si spiega coll'aspettato ritorno di lui in potenza ed in gloria, onde la luce della gloria avvenire si rifletteva sul passato. Certamente, la salda speranza del suo ritorno faceva quasi dimenticare la sua « venuta in umiltà »; ma il meraviglioso è che tale speranza si potesse concepire e conservare immutata nei cuori, che in lui, nonostante la passione e la morte, si vedesse l'annunciato Messia, e non un Messia conforme al concetto volgare, ma il signore, il salvatore vivo e presente. La sua morte « per i nostri peccati » e la sua risurrezione crebbero forza all'impressione lasciata dalla sua persona e diedero un fermo fondamento alla fede: egli è morto, volontaria vittima per noi, ed egli vive!

Oggi sono molti, per i quali la morte e la risurrezione di Gesù Cristo hanno perduto ogni significato; quanto alla morte, essi pensano, come si può dare tanta importanza ad un fatto singolo di tal sorta? la risurrezione poi ha dell'incredibile.

Non appartiene a noi difendere l'uno o l'altro di questi giudizi opposti; ma è dovere dello storico farsi di entrambi un'idea compiuta ed esatta, per poter comprendere il valore ed il significato che essi hanno avuto ed hanno tuttora. Che

dalla prima Cristianità i due fatti di cui parliamo siano stati considerati come cardini della fede è cosa che nessuno ha mai messo in dubbio: Federico Strauss lo ammette, e il grande critico Ferdinando Cristiano Baur, riconosce che questi fatti sono il fondamento su cui si eresse la prima Cristianità. Deve dunque essere possibile, mediante un processo di ricostruzione intellettuale, acquistare una chiara cognizione, un esatto sentimento di questi fatti: diremo di più: chi penetra a fondo nella storia delle religioni, scopre le intime ragioni della fede e riconosce quel che c'è di vero in certe idee, che a tutta prima paiono paradossali ed inammissibili.

Consideriamo innanzi tutto il concetto secondo il quale la morte di Gesù sulla croce fu una « morte sacrificale ». Senza dubbio, se noi volessimo esaminare il valore esteriore e formale di questo concetto, non ne intenderemmo nulla; così pure ci troveremmo in una via senza uscita ove ci proponessimo di risolvere la questione, se alla divinità fosse veramente necessario questo sacrificio, e per qual ragione. Noi accenneremo innanzi tutto ad un fatto universale nella storia delle religioni: tutti coloro che nella morte di Gesù videro un sacrifizio, abbandonarono tosto qualsiasi forma di sacrifizio alla Divinità. L'efficacia dei sacrificî cruenti era già stata messa in dubbio da più generazioni; era questo un costume che andava decadendo, ma che solo col Cristianesimo cessò interamente, non subito nè ad un tratto — del che non dobbiamo qui darci

pensiero — ma in brevissimo tempo, ed assai prima che fosse distrutto il tempio di Gerusalemme. Ed anche in sèguito, dove giungeva la predicazione cristiana, le are sacrificatorie rimanevano deserte, e i mercanti di vittime non trovavano più compratori. La morte di Cristo — è questo un punto fuori di discussione — segna nella storia della religione la fine dei sacrifizi umani. L'esistenza di tali sacrifizi presso tanti popoli è una prova che questo costume aveva radice in una profonda idea religiosa; esso non va giudicato da freddi e ciechi nazionalisti, ma da uomini dotati di forti sentimenti. Per noi è manifesto che i sacrifizi umani rispondevano ad una esigenza religiosa, e che l'impulso morale da cui furono prodotti trovò nella morte di Cristo la sua quiete e la sua fine, come risulta da una esplicita testimonianza che troviamo nell'Epistola dell'Apostolo Paolo agli Ebrei: « Conciossiachè, per un'unica offerta, egli abbia in perpetuo appieno purificati coloro che sono santificati. Ciò posto, l'idea di cui discorriamo non deve più parerci strana ed inconcepibile; essa ha avuto la sua sanzione nella storia, e noi siamo in grado di sentirla e di comprenderla. La morte di Cristo fu un sacrifizio; se tale non fosse stata, essa non avrebbe potuto produrre il suo effetto in quel mondo psichico donde sorsero i sacrifizi umani; ma non fu un sacrifizio umano come gli altri, perchè se tale fosse stato i sacrifizi umani non sarebbero cessati; essa pose fine ai sacrifizi umani perchè gli assommò tutti

in sè. Diremo di più: la morte di Gesù tolse ogni valore a qualsiasi forma di sacrifizio materiale; se qualche cristiano o qualche chiesa cristiana ritornò al costume dei sacrifizi, questo fu un regresso; la cristianità antica teneva per fermo che nessun rito sacrificale aveva più ragione di resistere, perchè la morte di Cristo era stata la somma e la conclusione di tutti i sacrifizi.

In secondo luogo, chi sappia guardar bene addentro nella storia vedrà che non c'è salvezza per gli uomini se non nella passione dell'uomo giusto e puro; in altre parole, i grandi progressi nella storia non sono determinati dalle parole, ma dai fatti, e non dai fatti senz'altro, ma dai grandi sacrifizi; nè basta qualsiasi grande sacrifizio, ma è necessario il volontario sacrifizio della vita. In questo senso io credo che anche prescindendo affatto dalla teoria della sostituzione, siano pochi tra noi che non intendano quel che c'è di vero nel detto di Isaia (c. 53): « Veramente egli ha portato i nostri languori e si è caricato delle nostre doglie ». E in tutti i grandi avvenimenti la storia ci dimostra che sono sempre gli uomini di più squisito sentire quelli che si offrono vittime espiatorie per il bene comune. Quando Lutero, nella solitudine del chiostro, sosteneva così fiera lotta con sè stesso e colla religione tradizionale, quando la sua anima sanguinava, chi dirà che egli soffriva per sè solo e non per tutti? Ma era necessario che Cristo morisse in croce, perchè l'umanità vedesse

quanto possono l'innocenza e l'amore che si affermano nella morte, e non potesse mai dimenticare questo esempio unico e sublime, questo fatto che segna un'epoca nuova nella storia universale.

In terzo ed ultimo luogo, nessun ragionamento, nessuna dimostrazione potrà mai togliere dal patrimonio morale dell'umanità la ferma persuasione, che l'ingiustizia ed il peccato non debbono andare impuniti, e che dovunque il giusto soffre, si compie una espiazione purificatrice. È questa una persuasione invincibile, perchè rampolla dalle profondità del nostro essere, dal sentimento che abbiamo di essere una unità, e da quel mondo che sta di là dal mondo dei fenomeni. Derise e negate, come cose appartenenti ad un passato irrevocabile, queste idee risorgono perennemente vivaci nel nostro sentimento morale. Or bene, esse appartengono a quella serie di idee che furono suscitate dalla morte di Cristo, che ne furono la conseguenza immediata. Anche altre idee ebbero qui la loro origine — di minor momento, benchè in certi tempi abbiano prodotto grandi effetti — ma queste furono le principali e le più potenti. Queste idee si consolidarono, per così dire, nella ferma persuasione che la passione e la morte di Gesù furono un grande atto decisivo, e che questo atto fu da lui compiuto per noi. Chi cercasse di sottoporre questo atto a calcolo ed a misura — tentativo che si fece assai presto — sarebbe condotto ai più ripugnanti paradossi; ma se si tratta di riprodurre in noi il

sentimento primitivo, che fu effetto di tale atto, e riprodurlo colla stessa sincerità e libertà, la cosa è possibile. E se consideriamo inoltre che nell'intenzione stessa di Gesù la sua morte doveva avvenire « in servizio dei molti », doveva essere un atto solenne di cui rimanesse un ricordo perennemente efficace — sul qual punto non vedo che ci sia luogo a dubbio — non ci sarà difficile comprendere che la morte in croce, « il disonor del Golgota » doveva necessariamente divenire il punto culminante della missione di Cristo.

Ma Gesù Cristo non è « il Signore » unicamente perchè morì per i peccatori, ma anche perchè è il Risuscitato, il Vivente. Se nella risurrezione non s'avesse a vedere altro che un corpo di carne ed ossa richiamato alla vita, non sarebbe il caso di indugiarci sopra questa tradizione. Ma non è così. Anche il nuovo Testamento fa una distinzione tra la *fede pasquale* e le prove su cui essa è fondata, cioè l'annunzio del sepolcro vuoto e l'apparizione di Gesù. A queste prove l'Evangelo attribuisce un altissimo valore, ma vuole che la fede pasquale sia indipendente da esse. La storia di Tommaso è narrata coll'unico fine di far bene intendere che il Cristiano deve avere la fede pasquale, anche senza le prove. « Beati coloro che non hanno veduto, ed han creduto ». I discepoli che andavano ad Emmaus furono rimproverati perchè non avevano fede nella risurrezione, e non li scusò il non averne ancora avuto annunzio. « Il Signore è lo Spirito » dice

Paolo: in questa affermazione è implicita la risurrezione. L'annunzio pasquale narra il miracolo avvenuto nell'orto di Giuseppe d'Arimatea, miracolo non ancor veduto da occhio umano; narra del sepolcro vuoto, delle donne e dei discepoli che vi guardarono dentro, descrive le apparizioni del Signore, trasfigurato per modo che i suoi a tutta prima non lo riconobbero, e riferisce le parole e gli atti del Risorto; le notizie si fanno sempre più precise e sicure. Ma la fede pasquale consiste nella certezza della vittoria del Crocifisso sopra la morte, nel non avere il minimo dubbio sulla potenza e sulla giustizia di Dio, nel credere che Colui che Dio volle primogenito tra molti fratelli non può essere morto. Quali erano i fondamenti della fede pasquale di Paolo? Egli teneva per certa la natura e l'origine divina del «secondo Adamo»; nè poteva mettere in dubbio che il Figliuol di Dio fosse vivente, perchè ciò gli era stato rivelato da Dio stesso sulla via di Damasco. Egli si manifestò «in me», dice Paolo; ma questa rivelazione interna era stata accompagnata da una visione reale, così chiara e potente come egli non ebbe mai più. Forse che l'apostolo conobbe l'annunzio del sepolcro vuoto? Insigni teologi lo mettono in dubbio; io lo tengo per verosimile, ma una piena certezza non si può avere. È certo che per lui, come per gli undici discepoli, la prova decisiva non fu il sepolcro vuoto, bensì l'apparizione del Signore. Ma non credo che ci sia nessuno che dalle narrazioni di Paolo e degli

Evangeli possa farsi un'idea chiara e precisa di tali apparizioni; ora, se ciò è impossibile, e se non c'è alcuna tradizione di avvenimenti singoli che possa tenersi per assolutamente sicura, come potrà la fede pasquale sussistere sopra tali fondamenti? Qui bisogna prendere una decisione: o dare alla fede un fondamento instabile, continuamente esposto a nuovi dubbî, oppure rinunciare a tale fondamento, e ripudiare con esso anche il miracolo sensibile. Anche in questo caso la verità e la realtà bisogna cercarle alle radici della fede e delle idee che appartengono ad essa. Qualunque cosa sia avvenuta nell'orto di Giuseppe d'Arimatea, quale che sia la nostra opinione riguardo alle apparizioni, è per noi fuori di dubbio che dal sepolcro di Cristo ha origine la fede indistruttibile nella vittoria sopra la morte e nella vita eterna. Non si citi Platone, o la religione persiana, o le idee e gli scritti dell'Ebraismo posteriore. Tutto ciò sarebbe perito, come perì, ma la certezza della risurrezione e della vita eterna, che ha origine dal sepolcro di Cristo, non è perita; la fede in Gesù vivente è oggi ancora il fondamento delle speranze cristiane, il titolo di cittadinanza nella eterna città; per questa fede unicamente ci pare tollerabile e degna la vita terrena. « Acciocchè liberasse tutti quelli che, per lo timor della morte, erano per tutta la loro vita soggetti a servitù » — scrive l'autore dell'epistola agli Ebrei. E così è. Fatte le debite eccezioni — e non son molte — possiamo affermare che anche oggi

tutti coloro che quasi a dispetto della natura hanno fede nell'infinito pregio dell'anima umana, che non temono la morte, che dei dolori di questo mondo si consolano pensando alla gloria futura, sentono in questo modo la vita perchè credono che Gesù Cristo trionfò della morte, fu risuscitato da Dio ed assunto alla gloria eterna. Nè in altro modo possiamo spiegarci la fede dei primi discepoli, per i quali il Signore era vivente, se non ponendo come fondamento di questa fede la forza che da lui emanava. Sentivano l'indistruttibilità della vita, in quanto essa procede da lui; per un momento, la morte di lui li fece forse dubbiosi, ma la forza del Signore trionfò di tutto; Dio non poteva abbandonarlo in preda alla morte; egli vive, egli che è la primizia tra quelli che si sono addormentati in Dio. Non per via di speculazioni filosofiche, ma per aver veduto la vita e la morte di Gesù, e per aver sentito che egli è perennemente con Dio, l'umanità acquistò la certezza di una vita eterna nel tempo ed oltre il tempo. Da questo punto soltanto possiam dire che la fede nel valore della vita personale è stabilita sopra un fondamento sicuro, perchè di tutti gli altri tentativi intesi a dare un fondamento di prove alla certezza dell'immortalità nessuno ha avuto esito felice: la fede non comporta dimostrazioni. « È forza che tu creda — dice giustamente il Goethe — perchè gli Dei non dànno alcuna prova materiale ». Credere nel Dio vivente e nella vita eterna è un atto della libertà che procede da Dio.

Gesù è il Signore, perchè è colui che fu crocifisso e risuscitato. Ma questa massima di fede, in cui fu espressa ogni relazione tra l'umanità e lui, divenne materia inesauribile di speculazioni, di sistemi e opinioni. Nel concetto di « Signore » potè conglobarsi la multiforme immagine del Messia, con tutte le profezie messianiche dell'Antico Testamento. Ma non c'erano ancora sistemi dottrinali ecclesiastici intorno a lui; per appartenere alla comunità cristiana bastava riconoscere in Gesù Cristo il Signore.

2° La religione vissuta, o la religione in atto, è il secondo carattere della Cristianità primitiva; in altre parole, ogni individuo della comunità cristiana, compresi i servi d'ambo i sessi, viveva in Dio, e Dio in lui. E qui è da osservare che, ammessa questa venerazione incondizionata, questa dedizione a Gesù, parrebbe a tutta prima che la religiosità non potesse essere altro che una rigorosa subordinazione alla parola di Cristo, una specie di servitù volontaria. Ma chi legga attentamente le Epistole di Paolo e gli Atti degli Apostoli, ci vedrà bensì la venerazione incondizionata per la parola di Cristo, ma riconoscerà pure che questo non è il motivo dominante nella Cristianità primitiva. C'è un altro fatto assai più caratteristico, ed è che i singoli Cristiani, animati dallo Spirito di Dio, sono posti in relazione vivente e personale con Dio stesso. E qui ci pare opportuno citare un bel libro recente del Weinel: « Gli effetti dello Spirito e degli spiriti nell'età postapostolica ».

L'A. in più di un luogo si rifà indietro all'età apostolica, proseguendo la materia esposta in modo così magistrale dal Gunkel nel suo « Trattato dello Spirito Santo ». Il Weinel spiega mirabilmente un problema fin qui trascurato: quale sia stata la funzione dello « Spirito » nella primitiva Cristianità, in quale àmbito e in quali forme si esplichi tale funzione, e come si abbiano a giudicare i fenomeni che allo Spirito si riferiscono. La sostanza del libro del Weinel è questa: « Aver ricevuto lo Spirito Santo ed operare in virtù di esso vuol dire vivere di una vita per sè stante ed immediata, avere un sentimento religioso conforme alla vita, sentirsi intimamente congiunti con Dio, in cui si intuisce la realtà sovrana; questa condizione d'animo non è quella che potremmo supporre, dove ammettessimo la subordinazione incondizionata all'autorità di Gesù. Esser figlio di Dio, aver ricevuto lo Spirito Santo ed esser discepoli di Cristo è tutt'uno. Che sia vero discepolo di Cristo soltanto chi è animato dallo Spirito di Dio, è un concetto che troviamo anche negli Atti degli Apostoli, che cominciano la narrazione dalla discesa dello Spirito Santo. Chi scrisse gli Atti degli Apostoli sentiva che la religione cristiana per essere veramente la religione suprema e definitiva doveva stabilire una relazione viva ed immediata tra Dio ed ogni individuo umano. La coesistenza, direi quasi la compenetrazione reciproca, della subordinazione ed obbedienza illimitata al « Signore » e della libertà nello Spirito, è il ca-

rattere singolarissimo di questa religione, quello in cui si riassume la sua grandezza. Gli effetti dello Spirito si manifestarono dappertutto, nel dominio dei sensi come in quello della volontà e dell'attività, nelle profonde speculazioni come nello squisito intendimento di tutto ciò che appartiene alla morale. Le forze elementari della religiosità spontanea, depresse dalla dogmatica e dal cerimoniale, riacquistarono la loro libertà e si manifestarono in estasi, in segni ed in prodigi, nella esaltazione di tutte le funzioni fino allo stato anormale e patologico. Tuttavia questi fenomeni passionali e meravigliosi furono sempre considerati come fatti individuali; non si dimenticò mai che accanto a questi fatti c'erano effetti dello Spirito che sono concessi a tutti e di cui nessuno può fare a meno; questo concetto fu sempre messo in rilievo ogni volta che correva pericolo di offuscarsi. « Ma il frutto dello Spirito » — dice l'Apostolo Paolo — « è carità, allegrezza, pace, lentezza all'ira, benignità, bontà, fede, mansuetudine e continenza ». Ed anche in ciò si rivela l'originalità e la grandezza della religione cristiana; essa non diede mai una importanza eccessiva alle forze elementari che aveva suscitato, e sopra ogni forma di estasi fece sempre trionfare il proprio contenuto morale e la propria disciplina, e si mantenne sempre salda nella fede che lo Spirito di Dio, comunque si manifesti, è spirito di santità e di amore. E questo ci conduce al terzo carattere della primitiva Cristianità.

3º La vita santa in purità e fratellanza e nell'aspettazione del prossimo ritorno di Cristo. Le vicende posteriori della Chiesa hanno fatto sì che nel nuovo Testamento si cercassero e si studiassero di preferenza le disquisizioni dogmatiche, trascurando quei luoghi che descrivono la vita dei primi Cristiani e contengono ammonimenti morali. E tuttavia questa materia occupa non poca parte delle epistole del Nuovo Testamento, ed anche molti dei cosidetti luoghi dogmatici non hanno altro fine che il moralizzare. Gesù stesso aveva insegnato ai suoi discepoli che la morale sta sopra tutto, e la prima Cristianità sapeva che il suo dovere principale era fare la volontà di Dio e vivere come una comunità di santi. Questa era la sua ragion d'essere, il fondamento della sua missione. Venivano subito dopo, conforme alle parole di Gesù, la purità e la fratellanza, in cui si compendia tutta l'attività morale. La purità va intesa nel senso più ampio e comprensivo della parola, cioè come l'aborrimento da ogni cosa che non sia santa, come l'intima compiacenza che viene dalla verità, dalla serenità di spirito, dall'amore di ogni cosa nobile e degna. La purità riguarda anche il corpo. « Non sapete voi che il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo ch'è in voi...? Glorificate adunque Iddio col vostro corpo... ». Forti di questo sentimento gli antichi Cristiani presero a combattere i peccati dell'impurità, che tra i Gentili non erano neppure considerati come

peccati. Immuni da colpa, perchè figliuoli di Dio, in mezzo alla generazione malvagia ed empia, tra la quale risplendevano come luci del mondo — tali dovevano essere e tali si mantennero. Essere santi come Dio, puri come veri discepoli di Cristo: questo era il fine della rinunzia che la primitiva comunità cristiana aveva imposto a sè stessa. Conservarsi incontaminati dal mondo — questo è l'ascetismo che i primi Cristiani predicavano coll'esempio.

L'altro cardine della Cristianità primitiva era la fratellanza. Una nuova forma di comunione tra gli uomini era già nel pensiero di Cristo, quando nelle sue sentenze faceva una cosa sola dell'amor di Dio e dell'amor del prossimo. I primi Cristiani lo intesero, e fin da principio costituirono tra loro, non in parole soltanto, ma in fatti, una salda fratellanza. Chiamandosi « fratelli » sentivano tutti i doveri che questo nome impone, e procuravano di mostrarsene degni senza bisogno di leggi tassative, prestandosi volontariamente l'uno per l'altro, secondo le proprie forze e facoltà. Pare che in Gerusalemme sia esistita perfino una volontaria comunione di beni; a ciò accennano gli Atti degli Apostoli, ma Paolo non ne parla, e se la notizia incompleta che ne abbiamo è degna di fede, è da credere che nè a Paolo nè alle comunità cristiane sôrte tra i Gentili l'esempio paresse imitabile. È verosimile che si credesse inopportuno promuovere una riforma negli ordinamenti che riguardano la vita este-

riore. La fratellanza che i « Santi » volevano effettuare si compendia in due massime: « Se un membro patisce, tutte le membra compatiscono ». — « L'uno porti il peso dell'altro; così adempirete la legge di Cristo ».

CONFERENZA X.

La religione cristiana nell'età apostolica.

(fine)

La Cristianità primitiva credeva in Gesù suo Signore; questa credenza esprimeva la dedizione incondizionata a Lui, la fiducia in Lui, principe della vita; ogni Cristiano sentiva di essere in comunione diretta con Dio per virtù dello Spirito; non c'era più bisogno di preti nè di altri intermediari. Oltre a ciò questi « Santi » erano uniti in consorzi e si facevano un dovere di vivere austeramente, in purità e fratellanza. Su questo punto ci resta ancora qualche cosa da dire.

Nonostante l'entusiasmo suscitato dalla religione identificata colla vita, furono relativamente rari i fenomeni abnormi, i moti impulsivi e passionali: ciò è una prova del vigor morale di questa nuova predicazione, del suo potere sopra le co-

cienze. Può darsi che tali casi siano stati più frequenti che non appaia dai nostri testi, ma è certo che non costituivano la regola, come è certo che l'Apostolo Paolo non fu il solo che si adoperasse a correggere questi traviamenti ogni volta che si manifestavano. Egli era ben lontano dal volere spegnere lo « Spirito »; ma quando l'entusiasmo, come in Tessalonica, giungeva fino all'abborrimento del lavoro, o quando l'eloquenza sacra esorbitava nell'estasi, come in Corinto, egli sobriamente ammoniva: « Chi non vuol lavorare non mangi », e: « Nella chiesa io amo meglio dir cinque parole per la mia mente, acciocchè io ammaestri ancora gli altri, che diecimila in lingua strana ». Ma ancora meglio appare la calma dello spirito e la potenza di questi duci del Cristianesimo negli ammonimenti morali, che troviamo non soltanto nelle epistole di Paolo ma anche altrove, ad es., nella Iª epistola di Pietro e in quella di Giacomo. Il carattere cristiano deve manifestarsi nelle semplici e grandi relazioni fondamentali della vita umana; i Cristiani devono essere fortificati, sorretti, illuminati dallo Spirito. Nelle reciproche relazioni tra i coniugi, tra i genitori e i figli, tra i padroni ed i servi, nell'assistenza alle vedove ed agli orfani, e in più vasta cerchia nelle relazioni coll'autorità e colla circostante società pagana deve affermarsi il « culto di Dio ». Dove troviamo nella storia una religione che come la cristiana abbia avuto così salda e perfetta coscienza della vita oltremondana, e nello stesso tempo abbia consolidato,

come fece il Cristianesimo, i fondamenti morali della società civile? Chi, leggendo il Nuovo Testamento, non si sente soggiogato dal fervore che si manifesta nella predicazione della fede, non potrà tuttavia rimanere indifferente alla chiarezza, alla copia, alla forza ed alla squisitezza dei concetti morali, che dànno a questa predicazione un pregio incomparabile.

Ma non è da tralasciare una considerazione di maggior momento. I primi Cristiani vivevano nell'aspettazione del prossimo ritorno di Gesù. Questa speranza era una ragione fortissima per tenere a vile le cose del mondo, i dolori e le gioie di questa vita. Si ingannavano — diciamolo subito — ma questa illusione fu nondimeno un mezzo efficacissimo per elevarli sopra il mondo, per ammaestrarli a fare giusta stima del grande e del piccolo, a distinguere le cose temporali dalle eterne. Questo è un fenomeno che si ripete nella storia delle religioni: ad un nuovo e grande motivo religioso, che ha già in sè stesso elementi di vittoria, si aggiunge un coefficiente che ne accresce e consolida l'effetto. Così, da Agostino fino ai tempi moderni, ogni volta che, nella vita religiosa, risorse la questione morale del peccato e della grazia, chi non vede qual leva potente sia stata l'idea della predestinazione, benchè non necessariamente inerente alla questione? Così la coscienza di essere gli eletti di Dio ispirava le schiere di Cromwell, e fortificava i Puritani di qua e di là dall'Oceano; ed anche questa coscienza non era che un coeffi-

ciente. — Così nel medio evo la dottrina della povertà aggiunge forza al rinnovamento religioso iniziato dalla parola e dall'esempio di S. Francesco: e tuttavia questa dottrina era per sè stessa una forza. Questi coefficienti — e come tale nell'età apostolica è da considerare anche la persuasione d'aver veduto il Signore dopo la sua morte — ci dimostrano che la religione, benchè sia cosa intima sopra ogni altra, non sorge e si espande per solo virtù propria, ma abbisogna di sussidî esterni.

Ma quanto all'età apostolica importa sopratutto mettere in chiaro che nè la fervida speranza escatologica nè l'entusiasmo non impedirono ai Cristiani di occuparsi a santificare la vita terrena.

I tre elementi che abbiamo messo in rilievo come i principali e caratteristici della Cristianità primitiva potevano anche, per così dire, inquadrarsi nella cornice dell'Ebraismo ed essere accolti dalla Sinagoga.

Non era difficile riconoscere in Gesù il Signore, collegare il nuovo ordine religioso colla religione avita, e trasformare la conventicola ebraica in una fratellanza cristiana. Ed infatti questo fu il caso delle prime comunità cristiane in Palestina. Ma quei nuovi elementi, nel loro vigoroso sviluppo ulteriore, tendono a trascendere l'Ebraismo; Gesù Cristo è il Signore, ma non d'Israele soltanto; egli è il Signore della Storia, il capo dell'umanità. La comunione diretta con Dio,

sostanza della nuova religione, rende inutile l'intermediario del culto tradizionale e dei suoi sacerdoti. La nuova fratellanza trascende tutte le antiche associazioni e toglie loro ogni pregio. L'evoluzione interna, insita virtualmente nel nuovo principio, cominciò subito. Non fu Paolo l'iniziatore di questa evoluzione; prima di lui e nello stesso tempo di lui molti Cristiani anonimi e a lui sconosciuti — i Cristiani della *Diaspora* — cominciarono ad accogliere tra loro i Gentili, mettendo da parte le meticolose e tassative disposizioni della Legge, che essi interpretavano in senso spirituale e simbolico. Già da lungo tempo, benchè per altro motivo, questo sistema era stato adottato da una sètta ebraica fuori della Palestina; l'interpretazione filosofica aveva abbattuto i ferrei cancelli della religione ebraica, avviandola a divenire una religione spirituale ed universale. Questa evoluzione dell'Ebraismo pareva preludere, e per molti rispetti preludeva realmente, al Cristianesimo. I Cristiani ne approfittarono. Per questa via poco a poco fu abbattuta la tirannia dell'Ebraismo storico e delle sue viete leggi religiose. Ma questo non poteva essere il risultato definitivo. Finchè non era esplicitamente dichiarata l'abolizione dell'antica religione, c'era sempre da temere che nelle prossime generazioni gli antichi precetti riprendessero il loro significato letterale. La storia della religione ci offre non pochi esempi di culti e di dottrine religiose tradizionali, di cui la sostanza è già perita, ma sopravvive la forma;

questa forma bisogna abolirla, e per abolirla non c'è altro mezzo che l'interpretazione simbolica. E quando pare che la sostituzione del nuovo all'antico sia riuscita perfettamente, col favore delle tendenze e delle idee del tempo, ecco d'un tratto risorgere l'antico! Non c'è nulla di più forte che la lettera del rituale, della liturgia, della religione ufficiale. Una nuova idea religiosa può mantenersi per un certo tempo, ma se al momento decisivo non ha la forza di rompere ogni legame col passato e di formarsi, per così dire, un suo corpo, non durerà a lungo e ritornerà nel nulla. Non c'è nulla di più conservativo, di più tenace che una religione costituita; essa non cede il campo ad una nuova forma più elevata; è forza toglierla di mezzo. Adunque, se il Cristianesimo dell'età apostolica avesse continuato nella sua sottile e cavillosa interpretazione della Legge, sforzandosi di conciliare la nuova religione coll'antica, non avrebbe ottenuto alcun risultato durevole. Era necessario che sorgesse un uomo a dichiarare che l'antica Legge era abolita, e che era peccato continuare ad osservarla, perchè ogni cosa era stata rinnovata.

L'uomo che compì questa missione è l'Apostolo Paolo, e in ciò consiste la sua grandezza storica.

Paolo è il più insigne personaggio nella storia del primitivo Cristianesimo; perciò non è meraviglia che i giudizi sull'opera sua siano molto discordi.

Non molti anni or sono abbiamo sentito un eminente teologo protestante affermare che Paolo colla sua teologia rabbinica, fu il corruttore della religione cristiana. Altri al contrario vedono in lui il vero fondatore di questa religione. E la grande maggioranza di quelli che l'hanno studiato più dappresso concordano nel riconoscere che Paolo fu veramente colui che meglio d'ogni altro intese il Maestro e proseguì l'opera di Cristo. E questo giudizio a noi pare conforme al vero. Quelli che a lui rimproverano di avere falsato il Cristianesimo non hanno sentito alcun soffio dello spirito di quest'uomo, non hanno visto che l'abito esterno, la sua educazione scolastica. Ma quelli che lo esaltano e lo criticano come fondatore della religione, quando giungono al punto decisivo sono costretti a condannare sè stessi, e a dichiarare che la coscienza da cui l'Apostolo fu sorretto e fortificato non era che una illusione volontaria. Noi non vogliamo essere più sapienti della storia, che in lui non ravvisa che il missionario di Cristo, e poichè la sua propria parola ci dice abbastanza chiaro ciò che egli volle essere e ciò che fu, vediamo in lui il discepolo di Cristo, l'Apostolo, il quale non soltanto ha lavorato di più, ma anche ottenuto risultati maggiori che non tutti gli altri insieme.

— Fu Paolo colui che trasse la religione cristiana dal grembo dell'Ebraismo. Come ciò sia avvenuto, lo vedremo esaminando i seguenti fatti:

1) Fu Paolo che di proposito intese l'Evangelo come l'annunzio della avvenuta redenzione

e della salvazione, non futura ma presente. Egli annunziò Cristo crocifisso e risorto, il quale aperse agli uomini la via che conduce a Dio e recò in terra la giustizia e la pace.

2) Fu Paolo che senza esitanza vide nell'Evangelo un nuovo documento, che abolisce la religione della Legge.

3) Egli riconobbe che la nuova formula religiosa appartiene all'individuo, e perciò a tutti; di ciò persuaso e pienamente conscio di quello che faceva, portò l'Evangelo tra le genti, lo tolse al materno suolo ebraico e lo trapiantò nel mondo greco-romano. L'Evangelo non è una formula di conciliazione tra Greci ed Ebrei, perchè il tempo dell'Ebraismo è passato. Fu Paolo che dall'Oriente, dove anche più tardi non potè mai prosperare, trasportò l'Evangelo in Occidente.

4) Fu Paolo, che ridusse a sistema l'Evangelo mediante il grande dualismo schematico tra lo Spirito e la carne, la vita esterna e la vita interna, la morte e la vita; egli, ebreo di nascita e fariseo di educazione, prestò all'Evangelo il linguaggio che lo rese intelligibile non soltanto ai Greci, ma a tutti gli uomini, e lo coordinò a tutto il patrimonio spirituale che si era venuto elaborando nei tempi.

In questi elementi, di cui non possiamo qui esporre più diffusamente i rapporti reciproci, consiste la grandezza storica e religiosa dell'Apostolo. Rispetto al primo di essi, non mi pare fuori di luogo riferire le parole del più autorevole tra i moderni storici della religione, il

Wellhausen: « Per opera di Paolo principalmente l'Evangelo del Regno divenne l'Evangelo di Cristo; esso non è più la profezia del Regno, ma l'attuazione della profezia per opera di Gesù. Così pure la redenzione non appartiene più al futuro ma al presente. Per lui la fede è molto più che la speranza; nella coscienza attuale della filiazione da Dio egli presente la beatitudine futura; egli trionfa della morte, ed anticipa in terra la nuova vita. Egli esalta la forza che si manifesta nei deboli: la grazia di Dio gli basta perchè egli sa che nessuna violenza presente o futura potrà strapparlo ai suoi poveri, egli sa che a coloro che amano Dio ogni cosa è mezzo per ottenere un meglio ». E senza dubbio, per diradicare la nuova religione dal suolo materno, e propagarla in terreno affatto diverso, era necessaria una somma poderosa di forza, di intelligenza, di incrollabile speranza. L'Islamismo, sorto in Arabia, dovunque si accampò, rimase una religione araba. Il Buddismo in ogni tempo ebbe la sua maggior forza nell'India. Ma questa religione, nata in Palestina e dal suo fondatore consolidata nel suolo nativo, in pochi anni si liberò da ogni vincolo d'origine. Paolo la contrappone alla religione ebraica: « Cristo è la fine della Legge ». La religione cristiana non soltanto superò la prova dell'affrancamento dalla sua origine, della propagazione in altro suolo, ma parve essere a ciò destinata. Essa divenne la più salda colonna dell'Impero Romano e di tutta la civiltà occidentale. Se nel primo se-

colo della nostra êra — osserva giustamente il Rénan — alcuno avesse detto all'Imperatore che quel povero Ebreo, venuto in missione da Antiochia, doveva essere il suo migliore collaboratore, che doveva dare all'Impero un fondamento incrollabile, avrebbe detto il vero, ma sarebbe stato tenuto per pazzo. Paolo aggiunse nuove forze all'Impero, pose il fondamento della civiltà cristiana d'Occidente. L'Opera di Alessandro Magno è perita, l'opera di Paolo rimane. Ma se rendiamo il debito onore all'uomo, che senza poter attingere autorità dalla parola del Signore si accinse all'audace impresa di far trionfare lo spirito del Cristianesimo sopra la lettera, giustizia vuole che onoriamo al pari di lui quei discepoli che, pure avendo udito la viva parola di Gesù, dopo aspre lotte spirituali finirono coll'aderire alla dottrina di Paolo. Quanto a Pietro, di tal conversione abbiamo notizia precisa; degli altri ci risulta indirettamente che anch'essi seguirono l'Apostolo. Ed era certamente un fatto meraviglioso che uomini, ai quali ancor risonava nell'orecchio ogni parola del Maestro, che ne avevano ancora davanti agli occhi l'immagine parlante, che gli erano stati discepoli fedeli, aderissero ad una interpretazione, secondassero un apostolato che in molte parti di gran momento pareva dipartirsi dalla predicazione originaria, e che arrecava la fine della religione d'Israele.

È questo un caso, in cui la storia ci insegna con evidenza indiscutibile e in brevissimo volger di eventi a distinguere la sostanza dalla forma,

il nucleo dalla spoglia caduca. Erano una spoglia caduca tutte le fattezze ebraiche della predicazione di Gesù, non escluse certe sentenze così determinate ed esplicite come quella: « Io non sono stato mandato che per le pecore smarrite della casa d'Israele ». Mercè lo spirito di Cristo i discepoli si sciolsero da questi impacci. I discepoli diretti di Cristo — non parliamo della seconda e della terza generazione, nella quale la rimembranza immediata del Signore già era illanguidita — ressero alla gran prova. È questo il fatto più memorabile dell'età apostolica.

Paolo, senza violare i principii intimi ed essenziali dell'Evangelo — la fede incondizionata in Dio Padre di Gesù, la fede nel Signore, la remissione dei peccati, la certezza della vita eterna, la purità e la fratellanza — fece del Cristianesimo la religione universale, e pose il fondamento della grande Chiesa. Ma mentre cadevano gli antichi ostacoli e le antiche barriere, non si poteva impedire che sorgessero difficoltà nuove, che tolsero a quel grande movimento interno parte della sua semplicità e della sua forza. Per conchiudere il nostro studio intorno all'età apostolica dobbiamo ora rivolgere la nostra attenzione a queste nuove modificazioni:

1° Il divorzio dalla Sinagoga e la fondazione di nuove chiese affatto indipendenti ebbero conseguenze decisive. Si tenne bensì per principio fondamentale che la comunità di Cristo, « la Chiesa », era cosa celeste, soprasensibile, come quella che apparteneva al dominio della coscienza,

ma si credeva pure fermamente che ogni singola comunità cristiana fosse una manifestazione della Chiesa celeste: e poichè era stato troncato ogni vincolo colla comunità antica, o un vincolo non era affatto esistito fin da principio, la costituzione di nuovi consorzi doveva necessariamente acquistare una grande importanza e suscitare un vivissimo interesse. Gesù nelle sue sentenze e nelle sue parabole poteva non darsi pensiero delle condizioni esterne, ed aver di mira soltanto il fine principale; come e in quali forme dovesse poi crescere il seme che egli spargeva, era cosa che non lo preoccupava; egli vedeva dinanzi a sè il popolo d'Israele coi suoi ordinamenti storici, e non pensava a mutamenti esterni. Ma ormai era sciolto ogni vincolo con questo popolo, e non c'è movimento religioso che possa durare senza un corpo. Bisogna produrre forme nuove per la vita sociale e per il culto comune. Ma queste forme non si improvvisano; una parte è prodotta lentamente dai bisogni concreti, un'altra parte dall'ambiente e dalle condizioni preesistenti. Per questa via le comunità cristiane sorte tra i Gentili pervennero a costituirsi un corpo, un organismo; in parte producendo poco a poco in modo indipendente le nuove forme, in parte acconciandosi alle condizioni esistenti, e volgendole a loro pro.

Ma alle forme si suol sempre attribuire un valore speciale; essendo esse il mezzo per tenere unita una associazione, poco a poco, senza che alcuno se ne accorga, il simbolo prende il posto

della cosa rappresentata, od almeno esiste sempre il pericolo che avvenga questo scambio. E tale pericolo è tanto maggiore in quanto che l'uomo può sempre rendersi ragione delle forme, e assoggettarle al suo dominio, mentre la vita interna si sottrae ad ogni esame e ad ogni coercizione. — Senza dubbio, essendo stato troncato ogni legame colla comunità ebraica, era necessario contrapporre ad essa una nuova comunità; la forza cosciente del movimento cristiano si manifestò appunto nella creazione della « Chiesa », che si afferma nel mondo come il nuovo Israele. Ma la costituzione della Chiesa e delle chiese fece sorgere un nuovo interesse; all'elemento spirituale si aggiunse tosto un elemento esteriore; il diritto, la disciplina, i dogmi, la liturgia, una volta formati cominciarono a svolgersi e ad affermarsi secondo una logica loro propria. La sostanza del Cristianesimo cessò di aver valore per sè sola, e inavvertitamente, per cento fili invisibili, si trovò implicata nella trama dei fatti storici.

2° Abbiamo già accennato a Paolo come Maestro ed alla sua dottrina che consiste principalmente nella Cristologia, da lui intesa nel senso che la redenzione è un fatto compiuto, che la salvazione non appartiene al futuro, ma al presente; questa è la ragione per la quale egli insiste tanto sulla crocifissione e sulla risurrezione, e sull'assioma: « il Signore e lo Spirito ». E il carattere assoluto della religione cristiana appare anche in altre sue sentenze, ad es.: « Per

Cristo noi siamo riconciliati con Dio » — « Se alcuno è in Cristo, egli è una nuova creatura » — « Chi ci separerà dall'amor di Dio? » Ma anche qui è da osservare che ogni formula ha la sua logica ed i suoi pericoli. E contro uno di questi pericoli dovette adoperarsi l'Apostolo stesso, cioè contro il pericolo che i suoi discepoli, ammessa la redenzione, ne traessero argomento, per trascurare i doveri della vita nuova. La parola testuale di Gesù escludeva questo pericolo, ma la formula di Paolo gli lasciava ancora qualche adito. Ed anche nei tempi posteriori i più autorevoli e severi interpreti della dottrina cristiana dovettero sempre insistere su questo tema: non vale affidarsi alla redenzione, alla remissione dei peccati, al Giudizio finale, quando manchi l'orrore del peccato e l'imitazione di Cristo. Chi ignora che nella storia della Chiesa la dottrina della « redenzione oggettiva » fu causa di gravi tentazioni, ed in più di una generazione apparve per essa menomata la dignità della religione? Il concetto della redenzione, che invano si cercherebbe, così incondizionato, e per sè stante, nella predicazione di Gesù, divenne un'insidia. Senza dubbio, il Cristianesimo è la religione della redenzione; ma il concetto della redenzione è assai delicato, e non può essere disgiunto dalla vita e dalla coscienza personale e dall'elevazione morale dell'individuo.

Ma c'era ancora un altro pericolo strettamente connesso col primo; se la redenzione è inerente alla persona ed all'opera di Cristo, come si potrà

contestare che importi sopratutto conoscere esattamente questa persona e l'opera sua? L'ortodossia cristologica rivendica i suoi diritti, si accampa nel mezzo, a danno della maestà e della semplicità dell'Evangelo. E qui di nuovo è da osservare che se ci appelliamo alla parola di Cristo questo pericolo è escluso; anche in Giovanni sta scritto: « Se mi amate, osservate i miei comandamenti ». Ma se ci atteniamo alla dottrina religiosa, quale fu enunciata da Paolo, il pericolo può risorgere, e risorse realmente. Finchè esso non fu tolto, si insegnò nella Chiesa che importa sopra tutto sapere chi sia stato Cristo, come persona, quale sia stata la sua natura, ecc. Paolo è ancora molto lungi da questo traviamento — chi riconosce in Cristo il suo Signore, parla per virtù dello Spirito Santo — ma è indubitabile che il sistema dei concetti religiosi, quali furono determinati dalla sua speculazione, contribuì pure a questo traviamento. E che sia un traviamento il fare della Cristologia il fondamento e la sostanza dell'Evangelo, per quanto ciò possa soddisfare alle esigenze razionali, ce lo insegna la predicazione di Gesù, che in ogni sua parte ha sempre di mira la questione essenziale, e senza ambagi colloca ogni uomo al cospetto del suo Dio. Con ciò non intendiamo negare che Paolo avesse ragione di compendiare tutta la dottrina cristiana nella predicazione di Gesù crocefisso, perchè ciò egli faceva per dimostrare la potenza e la sapienza di Dio, e l'amor di Cristo era per lui un mezzo con cui

suscitare il sentimento dell'amor di Dio. Così anche oggi Cristo è il mezzo con cui si propaga in migliaia di coscienze la fede cristiana. Ma ciò è altra cosa dall'esigere l'adesione ad un sistema dottrinale intorno alla persona di Cristo.

Ma c'è ancora un altro fatto da considerare. Paolo, seguendo la dogmatica messianica, ed obbedendo all'impressione lasciata in lui da Cristo, enunciò per il primo il principio che non solo Dio fu in Cristo, ma che Cristo ebbe egli stesso una particolare essenza celeste. Per gli Ebrei questo principio non usciva fuori dei limiti della tradizione messianica, ma tra i Greci doveva produrre idee affatto nuove. L'apparizione di Cristo per sè stessa, l'ingresso di un Essere divino in questo mondo, doveva apparire come il principio sovrano, identificarsi col fatto della redenzione. Ma in Paolo non troviamo ancora questo concetto; il punto decisivo per lui è la crocifissione e la risurrezione; la venuta di Cristo in questo mondo egli la considera sotto l'aspetto morale, come un esempio per il nostro operare. « Egli si è fatto povero per amor nostro », cioè egli si è umiliato fino a noi. L'interpretazione di Paolo non poteva sussistere a lungo; il fatto della venuta in terra di Cristo, di un Essere divino, era troppo grande per poter rimanere in seconda linea. Ma, trasportato al primo posto, esso contendeva il primato all'Evangelo, non lasciandogli che un senso e un interesse secondario. E chi guardi alla storia dei dogmi, riconoscerà che avvenne realmente così. Ma della

estensione di questo traviamento ci occuperemo nelle seguenti conferenze.

3° La nuova Chiesa ha un libro sacro, l'Antico Testamento. Paolo, benchè insegnasse che l'antica Legge aveva perduto la sua autorità, trovò nondimeno una via per conservare tutto l'Antico Testamento. Qual gran tesoro fu questo libro per la Chiesa! Libro di edificazione, di consolazione, di sapienza, di consiglio, di storia, esso ebbe un incomparabile valore nella vita e nell'apologetica. Quale tra le religioni, colle quali il Cristianesimo venne a contatto nel mondo greco-romano, vantava un documento paragonabile a questo? E tuttavia il possesso di questo documento non fu sempre salutare per la Chiesa, principalmente perchè molti luoghi di questo libro contengono una religione ed una morale diverse dalla cristiana. Per quanti sforzi si facessero ad interpretarlo in senso spirituale e morale, il senso originario non sempre si poteva mettere in disparte. Esisteva il pericolo, — e la storia provò che tal pericolo non era immaginario — che mediante l'Antico Testamento penetrasse nel Cristianesimo un elemento antiquato e moralmente inferiore. E ciò diciamo non soltanto per quel che riguarda i particolari; la diversità era anche in tutta la finalità; l'Antico Testamento era inoltre intimamente congiunto con una grandezza politica, con un principio nazionale. Questa stretta connessione dell'Antico Testamento coll'Ebraismo costituiva un precedente: distrutta questa connessione, era

troppo ovvio che si pensasse a sostituirvene un'altra, con un popolo nuovo e con leggi analoghe. Lo stesso Paolo, benchè talora in forma allegorica, sembra riconoscere come valide alcune leggi dell'Antico Testamento; qual meraviglia che i suoi seguaci ed imitatori, in tempi mutati, fossero indotti ad attribuire ad altre leggi il valore di comandamenti di Dio? E questo ci conduce al secondo argomento; ammesso che i precetti concreti tolti all'Antico Testamento sostanzialmente non avessero nulla di ripugnante alla nuova religione, non cessavano perciò di essere pericolosi alla libertà cristiana, sia alla libertà della coscienza che alla libertà esterna che doveva presedere alla costituzione della comunità ecclesiastica e degli ordinamenti riguardanti il culto e la disciplina.

Ho cercato di mettere in chiaro che l'aver troncato ogni vincolo coll'Ebraismo non diede all'Evangelo una illimitata libertà di evoluzione, perchè nuovi ostacoli e limiti si sostituirono agli antichi. Anche qui dobbiamo tener presente che nella storia, appena si esce dalla sfera della pura spiritualità, non c'è progresso o successo, non c'è in generale alcun bene, che non abbia le sue ombre ed i suoi inconvenienti. L'Apostolo Paolo esclama con dolore: « Il nostro sapere è frammentario! » Il detto di Paolo a maggior ragione può applicarsi alle opere umane, a tutti gli avvenimenti in generale. In tutto quello che l'uomo fa, bisogna sempre che si rassegni a qualche danno, ed anche vedendo e conoscendo il meglio,

gli è forza trascurare una cosa per conseguirne un'altra. Anche le cose più pure e più sante, quando escono dalla sfera della spiritualità per entrare nel mondo dei fenomeni e dei fatti, non si sottraggono a questa regola.

Quando il grande Apostolo, nell'a. 64 d. C., chiuse la sua vita sotto la scure di Nerone, egli poteva ben ripetere di sè quello che poco tempo innanzi aveva scritto ad un confratello: « Io ho combattuto il buon combattimento, io ho finito il corso, io ho servito la fede ». Qual missionario, o predicatore, o duce spirituale può paragonarsi a lui, sia per la grandezza dell'opera compiuta, sia per la santa energia che manifestò nel condurla a termine? La sua fervida parola fu fiamma di vita, il suo cuore fu pieno di amor paterno per le anime a lui affidate, per le quali lottò con tutte le forze dell'anima sua; egli adempì a tutti i doveri di maestro, di educatore, di organizzatore. Quando egli suggellò colla morte la grande opera della sua vita, tutto l'Impero Romano, da Antiochia a Roma, da Roma all'estrema Spagna era presidiato di comunità cristiane. Non erano molti tra i Cristiani i « potenti secondo la carne », i grandi della terra; ma i Cristiani erano i « lumi del mondo », e il progresso dell'umanità era nelle loro mani. Non abbondava tra loro la coltura intellettuale, ma possedevano la fede nel Dio vivente e nella vita eterna, conoscevano il pregio infinito dell'anima umana, e sapevano che questo pregio è determinato dalla relazione dell'anima coll'Invisibile;

vivevano in purità e fratellanza, o almeno questo modo di vivere era l'ideale a cui tendevano con ogni sforzo. Uniti in Gesù Cristo, loro capo, costituivano un popolo nuovo, sentivano che Ebrei e Greci, Romani e Barbari dovevano essere riuniti in un solo popolo per opera loro, e che l'ultimo e sommo grado nella storia dell'umanità era o stava per essere raggiunto.

CONFERENZA XI.

La religione cristiana nella sua evoluzione verso il Cattolicismo.

L'ETA' apostolica è passata. Abbiamo veduto che in questa età l'Evangelo, affrancatosi dall'Ebraismo in cui era nato, si trasportò nel campo più vasto dell'Impero greco-romano. L'autore principale di questa grande opera, di questo ingresso del Cristianesimo nella storia universale, è l'Apostolo Paolo. Il collegarsi del Cristianesimo ad un ordine di cose affatto nuovo non costituiva per sè stesso un impedimento a ulteriori progressi; al contrario la religione di Cristo era per tal via predisposta ad effettuarsi nell'umanità, rappresentata allora dall'*orbis romanus*. Ma non si poteva evitare che forme nuove sorgessero e si sviluppassero, e che da esse la religione cristiana fosse limitata ed inceppata, come vedremo più chiaramente considerando

Il Cristianesimo nella sua evoluzione al Cattolicismo.

L'Evangelo non entrò nel mondo come una religione rigida e dogmatica; è dunque inutile cercare la sua manifestazione classica e duratura in un qualsivoglia momento della sua evoluzione sociale ed intellettuale, non esclusa l'età apostolica. Queste idee direttive debbono sempre essere presenti alla mente dello storico che si proponga di studiare le vicende della religione cristiana traverso i secoli, dall'età apostolica fino a noi.

Questa religione si aderge sopra le antinomie del di qua e del di là, della vita e della morte, del lavoro e della negazione del mondo, della ragione e dell'estasi, dell'Ebraismo e dell'Ellenismo; appunto perciò essa può vivere nelle condizioni più disparate, così come in origine la grave mora della religione ebraica non le impedì di sprigionare la sua vigoria. Diremo anzi, che se essa non possedesse e non manifestasse questa potenza autonoma, essa non sarebbe quello che è, ossia la vivente religione dei viventi. La religione cristiana, se ne facciamo una sola cosa coll'Evangelo, non ha che un fine: arrivare al Dio vivente, aprire la via per la quale ognuno possa trovare in lui il suo Dio, e da lui attingere forza, letizia e pace. Come essa nel volger di tanti secoli raggiunga il suo fine, se coi coefficienti dell'Ebraismo o dell'Ellenismo, dall'asce-

tismo o della civiltà, del gnosticismo o dell'agnosticismo, di una Chiesa regolarmente costituita o di una associazione libera o volontaria, è questione accessoria; queste non sono che forme transitorie, simili alla corteccia che protegge l'albero e reca in ogni parte di esso i succhi nutritivi; sono spoglie mutevoli che il tempo produce e distrugge.

Nel tempo di cui discorriamo, cioè nel secondo secolo della nostra êra, la religione cristiana subì una grande trasformazione, forse maggiore di quella che ebbe per effetto il sorgere della Chiesa cristiana tra i Gentili e relegò nell'ombra i piccoli consorzî della Palestina.

Poniamo il nostro punto di osservazione all'anno 200, poco più di un secolo dopo l'età apostolica. Tre o quattro generazioni, non di più, erano passate in questo periodo; quale è ora l'aspetto della religione cristiana?

Noi vediamo una grande società politico-ecclesiastica, e accanto a questa un gran numero di sètte; esse si chiamano cristiane, ma la Chiesa contesta loro questo nome e le combatte aspramente. Questa grande comunità politico-ecclesiastica è come una confederazione di società o chiese sparse per tutto l'Impero. Ciascuno di questi minori consorzi è autonomo, ma in sostanza tutti sono costituiti in modo uniforme, e collegati dalla stessa dogmatica, e da regole salde e precise di intercomunione. A tutta prima pare che la dogmatica non fosse gran cosa; ma ognuno dei suoi postulati ha una importanza

grandissima: tutti insieme essi racchiudono un gran numero di questioni metafisiche, cosmologiche e storiche, alle quali dànno una risposta definitiva, costituendo un compiuto sistema dottrinale intorno all'evoluzione dell'umanità, dalla creazione fino alla sua forma futura di esistenza.

I precetti di Gesù intorno alla vita pratica non fanno parte di questa dogmatica; essi sono considerati come « regole di disciplina », e come tali nettamente distinti dalle « massime di fede ». Ma ogni chiesa è anche una istituzione di culto, nella quale Dio è adorato secondo un solenne rituale. In questa istituzione ci appare subito la distinzione caratteristica tra preti e laici; certi atti del culto non possono essere compiuti che dal prete; egli è un intermediario di cui non si può fare a meno. Ma per massima generale, l'uomo non può avvicinarsi a Dio se non per intermediarî, e tali sono l'ortodossia, i legittimi ordinamenti, la Sacra Scrittura. La viva fede sembra aver ceduto il campo ad una passiva professione di fede, la dedizione a Cristo è stata sostituita dalla Cristologia, la fervida speranza del Regno da una teoria dell'immortalità e dell'unione con Dio, la profezia dall'esegesi erudita e dalla scienza teologica; i chierici hanno preso il posto degli uomini avvivati dallo Spirito, i fratelli sono divenuti laici soggetti a tutela; miracoli e guarigioni prodigiose non se ne fanno più, o sono arti sacerdotali; alla preghiera che prorompe dal cuore sono succeduti gli inni solenni e le litanie; lo « Spirito » è divenuto

diritto imperativo. Si aggiunga che i singoli Cristiani vivono in mezzo al mondo, e la questione più urgente è questa: « In qual misura può « l'uomo partecipare alla vita mondana, senza « cessare di essere cristiano? » Quale mutamento in poco più di un secolo! È dunque giusto che ci domandiamo in primo luogo: come è ciò avvenuto? e in secondo luogo: in tanto mutar di cose ha potuto l'Evangelo affermarsi, e come si è affermato?

Ma prima di cercare una risposta a queste due questioni, dobbiamo ricordarci di una massima che lo storico non deve mai trascurare. Chi vuole stabilire il vero valore e il significato di un vasto fenomeno, di un grande portato della storia, deve innanzi tutto domandarsi quale ne è stato il risultato, quale il problema che ha avuto da esso la sua soluzione. Come l'individuo ha diritto di essere giudicato non da una sua virtù o da un suo vizio, non dai suoi doni naturali o dalle sue debolezze, ma dalle sue opere, così anche le grandi formazioni storiche — le Chiese e gli Stati principalmente, e quasi diremmo esclusivamente — vogliono essere giudicati dai loro effetti. Dall'opera si giudica il maestro. Per altra via non si arriva che a giudizî vaghi, ora pessimistici, ora ottimistici, che sono falsificazioni della storia. Così, anche qui, nel caso della Chiesa che divenne il Cattolicismo, dobbiamo innanzi tutto domandarci quale sia stata l'opera sua, che cosa essa abbia ottenuto, quale problema essa abbia risolto. E a tale questione noi rispon-

deremo subito. Essa ha operato due grandi cose: in primo luogo ha combattuto il culto della natura, cioè il Politeismo, e la religione politica, riducendogli agli estremi; in secondo luogo, essa ha trionfato della filosofia religiosa fondata sul dualismo. Al principio del terzo secolo la Chiesa, a chi le avesse domandato, quasi a rimprovero: « Come hai potuto allontanarti tanto dai tuoi principî, che è divenuto di te? » avrebbe potuto rispondere: « Sì, io son divenuta qual sono; di molte cose ho dovuto spogliarmi, molte altre ho dovuto accogliere; ho dovuto combattere, il mio corpo è copertò di cicatrici, le mie vesti sono lacere e polverose; ma io ho vinto ed ho edificato: ho sgominato il Politeismo, ho tolto ogni pregio alla religione politica e l'ho quasi ridotta al nulla: non ho prestato ascolto alle lusinghe di una mirabile e solenne filosofia della religione, e le ho contrapposto vittoriosamente il Dio creatore e onnipotente; infine, ho costruito un grande edifizio, una cittadella ben munita di torri e di baluardi, per custodia dei miei tesori, per difesa dei deboli a me affidati ». Così avrebbe potuto rispondere la Chiesa, ed avrebbe detto il vero. Ma, si obbietta da taluno, l'aver combattuto e vinto il Politeismo e il culto della natura non è gran cosa; essi erano presso a dissolversi per mancanza di spiriti vitali. L'obbiezione non regge. Concediamo che molte forme singole di questa religione erano ormai superstiti di sè stesse e già vicine ad estinguersi. Ma la religione della natura, per sè stessa, era ancora

un poderoso avversario. Essa scuote pur oggi le nostre anime, eccita i nostri sentimenti, quando è predicata da un ispirato profeta; quanto più allora! La sublime poesia del sole, « il ministro maggior della natura », nell'animo del Goethe divenne una vera religione; egli fu in tutta la sua vita un adoratore del Sole. Ma quanto più potente doveva essere questa poesia, quando la scienza non aveva ancora tolto alla natura l'aureola della divinità! Il Cristianesimo vinse la religione della natura, non in questa o in quella sua particolare manifestazione, il che non sarebbe stato una cosa nuova, ma in modo definitivo, costituendo una vasta e forte società che al culto della natura ed al Politeismo opponeva una dottrina conquistatrice delle anime e soddisfaceva e favoriva le più nobili ed intime aspirazioni religiose. E che diremo della religione politica? Tutta la potenza dello Stato afforzava il culto di Cesare; pareva cosa facile e scevra di pericolo venire a patti con esso; ma la Chiesa non cedette d'un passo ed atterrò l'idolo imperiale. Era necessario che scorresse il sangue dei martiri per erigere un confine insuperabile tra la religione e la politica, tra Dio e Cesare. Finalmente, in un'età profondamente agitata dalle dottrine filosofico-religiose, la Chiesa contese il campo a tutti i sistemi dualistici, benchè taluni di essi paressero poco disformi dalle sue dottrine, e contrappose loro l'idea monoteistica. E qui la lotta era tanto più difficile in quanto che molti dei più ragguardevoli ed

intelligenti Cristiani facevano causa comune coll'avversario, aderendo al dualismo. Ma la Chiesa stette salda. E se si aggiunge che essa, nonostante questo conflitto collo spirito greco-romano, seppe tuttavia avvincere a sè questo spirito, ben altrimenti da quel che avesse fatto l'Ebraismo rispetto all'Ellenismo — caso singolare al quale possono adattarsi le parole di Goethe: « Tu hai avuto il potere di attrarmi a te, ma non hai il potere di trattenermi » — se si aggiunge che nel secondo secolo furono posti i fondamenti di tutto il patrimonio della Chiesa quale esiste anche oggidì, non ci resta che ammirare la grandezza dell'opera compiuta in quel tempo.

Ritorniamo alle due questioni che ci siamo proposte: « Come è avvenuto il grande mutamento? E in tanto mutar di cose ha potuto l'Evangelo affermarsi, e come si è affermato? »

1° Le cause principali che operarono questo grande rivolgimento e diedero vita a nuove forme, a mio credere sono tre. La prima è una legge storica generale, che si manifesta nella evoluzione di ogni forma religiosa. Passate due o tre generazioni, quando centinaia e migliaia di uomini appartengono alla nuova religione, non per essersi convertiti ad essa, ma per tradizione e per nascita — e ciò è contro il detto di Tertulliano: « *Fiunt, non nascuntur Christiani* » — quando accanto a coloro che hanno afferrato la fede come una preda, v'è un gran numero di tali che la tengono come un abito esterno, un grande mutamento avviene inevitabilmente. La reli-

gione del vivo sentimento, la religione del cuore, diviene religione del costume, della forma, della legge. Una nuova religione, anche se si affermi con forza irresistibile, con sublime entusiasmo, con poderose commozioni di anime — e dove mai si avverarono queste condizioni meglio che nella predicazione di Paolo? — anche se costringa i suoi proseliti al celibato e non accolga che adulti non può sottrarsi a questo processo di consolidamento e di legalizzazione. Le prime a cristallizzarsi, per così dire, sono le forme della religione, le quali per questa via acquistano un'importanza reale; sopraggiungono poi nuove forme. E queste forme non soltanto acquistano valore di regole e di precetti, ma poco a poco gli uomini si avvezzano a considerarle come se in esse stia il contenuto della religione, anzi finiscono col credere che questo contenuto siano le forme stesse. Coloro che non sentono intimamente la religione, non possono intenderla in altro modo, e se non avessero le forme, non avrebbero nulla; coloro poi che veramente vivono della religione, anche essi hanno bisogno delle forme, perchè senza di queste non avrebbero alcun mezzo per operare sopra gli altri. E non è da credere che i primi non possano essere che impostori. La vera religione per loro non è che un libro suggellato; l'elemento essenziale per loro è scomparso. Ma anche senza vivere nella religione si può tuttavia concepirla e giudicarla con criterî diversi. C'è un criterio morale, c'è un criterio politico, diremmo quasi poliziesco, e c'è sopratutto un

criterio estetico. Sul principio del secolo XIX, quando in Francia i romantici diedero opera a restaurare il Cattolicismo, nessuno superò lo zelo e l'entusiasmo del Chateaubriand, il quale certamente credeva di avere sentimenti di vero cattolico. Ma un critico perspicace osservava che il signor di Chateaubriand si illudeva credendo di essere un vero cattolico: in realtà egli sedeva dinanzi alle antiche rovine della Chiesa ed esclamava: « Quanto son belle! ». Questo è uno dei criterî secondo i quali si può giudicare una religione senza che l'anima appartenga ad essa; ma ce n'è molti altri, e taluni tra questi si avvicinano di più al vero contenuto della religione. Tutti questi criterî hanno qualche cosa di comune, in quanto da essi esula il vero spirito della religione informatrice della vita, e se pure c'è, è incerto e incoerente. Al contrario essi tengono in gran pregio i fenomeni e gli effetti derivati. Le dottrine, le regole, gli ordinamenti, le forme del culto sono considerate come la sostanza della religione. Questa è dunque la prima causa del mutamento di cui discorriamo: venuto meno il primitivo entusiasmo, nel senso più elevato della parola, tosto sottentra ad esso la religione della legge e delle forme.

2º Nel corso del secondo secolo non soltanto scomparve un elemento originario, ma venne in luce un elemento nuovo. Se questa giovine religione non si fosse affrancata da ogni vincolo coll'Ebraismo, essendosi essa stabilmente accampata

nel mondo greco-romano, il suo carattere ebraico non avrebbe potuto conservarla immune dallo spirito e dalla civiltà del nuovo ambiente. A più forte ragione essa non poteva sottrarsi all'influsso dell'ambiente, quando si fu recisamente separata dalla religione ebraica e dal popolo ebreo. Essa era come un'anima vagante sulla terra in cerca di un corpo. Lo spirito edifica il corpo; è vero, ma lo edifica in quanto si assimila ciò che gli sta intorno. L'invasione dell'Ellenismo, dello spirito ellenico, e l'associarsi dell'Evangelo con esso è il più grande avvenimento della storia della Chiesa nel secondo secolo; questo avvenimento, fondamentalmente compiuto, continua nei secoli seguenti.

In questa azione continuata dell'Ellenismo sulla religione cristiana possiamo distinguere tre momenti, ai quali è da aggiungere quello stadio preparatorio di cui abbiamo parlato in una delle precedenti lezioni. È uno stadio preparatorio che ci riconduce alle origini dell'Evangelo, che anzi fu una delle cause determinanti di esso. Le nuove condizioni create dalla conquista di Alessandro Magno, l'abbattimento delle barriere che separavano l'uno dall'altro i popoli dell'Oriente e li segregavano dall'Ellenismo, tolsero anche l'Ebraismo dal suo isolamento e resero possibile quella evoluzione che doveva innalzarlo al grado di religione universale: il che in altre condizioni sarebbe stato impossibile. Era giunta la pienezza dei tempi; anche in Oriente si respirava aria greca, e gli uomini potevano spingere

lo sguardo oltre i confini della propria nazione. Tuttavia negli antichissimi scritti cristiani, a tacere dell'Evangelo, poco o nulla troviamo che possa riferirsi all'Ellenismo. Se togliamo qualche scarso vestigio in Paolo, in Luca, e in Giovanni, l'elemento greco dobbiamo cercarlo quasi unicamente nella possibilità del fenomeno cristiano.

Ma non è qui il luogo di trattare diffusamente di questo argomento. L'influsso dell'Ellenismo, ossia del pensiero greco e della vita greca, comincia a manifestarsi nel Cristianesimo intorno all'anno 130. Le speculazioni filosofiche dei Greci in materia religiosa penetrarono nella religione cristiana, e non tardarono ad influire sull'intima sostanza di essa. Da parte sua la religione cristiana si aperse ad accogliere il pensiero greco, quasi come un alleato. Avvertiamo che qui non si intende parlare che della filosofia greca; il culto, la mitologia, ecc., non c'entrano ancora per nulla; la religione cristiana in questo primo periodo accolse soltanto, e non senza riserve e cautele, il patrimonio intellettuale dei Greci, quale si era venuto elaborando da Socrate in poi. Il secondo periodo non comincia che un secolo più tardi, tra il 220 e il 230; i misteri greci, la civiltà greca nel suo complesso fanno già sentire i loro effetti nella Chiesa, ma in questa azione non hanno ancor parte nè la mitologia nè il Politeismo. Finalmente, dopo un altro secolo, vediamo l'Ellenismo tutto intiero, con tutto il suo multiforme patrimonio, accamparsi nella Chiesa.

È superfluo avvertire che anche in quest'ultimo periodo non mancano le cautele: ma spesso si riducono ad un mutamento di nomi e diciture: la sostanza entra inalterata; il culto dei santi, ad esempio, si può esattamente definire una religione cristiana di ordine inferiore. Lasciamo per ora da parte il secondo e il terzo momento di questa contaminazione dell'Ellenismo col Cristianesimo, per occuparci soltanto del primo, ossia della invasione dello spirito greco, che si compendia nella filosofia e specialmente nel Platonismo. Qui è indiscutibile che tra i due elementi, il greco ed il cristiano, esisteva già una affinità elettiva. L'etica religiosa dei Greci era il risultato di un intenso lavoro intellettuale, sorretto da speculazioni metafisiche e dall'esperienza psicologica; in essa era tanta squisitezza e profondità di sentimento, tanta dignità e gravità, e sopratutto una così forte religiosità monoteistica, da non far meraviglia che la Chiesa si sia arricchita di questo tesoro. C'erano bensì in esso parecchie lacune, parecchie cose repugnanti al Cristianesimo; mancava una personalità alla quale riferire il principio etico attuato nella vita reale; repugnava al Cristianesimo il vincolo ancora esistente tra questa filosofia e il « culto dei demoni », il Politeismo; ma nel complesso e nei particolari l'affinità esisteva; la Chiesa la sentì, e perciò aperse le braccia alla filosofia greca.

Ma insieme coll'etica la Chiesa attinse in quel tempo all'Ellenismo anche un concetto cosmolo-

gico, che poco decenni dopo doveva acquistare nella dottrina cristiana una posizione predominante, vogliam dire il *Logos*. Il pensiero greco, movendo dalla considerazione del mondo e della vita interna, era pervenuto alla concezione di una *idea centrale attiva*; per quali gradi ci sia pervenuto, non occorre qui spiegare. In questa idea centrale la filosofia greca vedeva l'unità dei supremi principii del mondo, del pensiero e della morale, e nello stesso tempo il *Logos* era per essa la Divinità medesima, considerata come creatrice ed attiva, e distinta dalla quiescente.

Il passo decisivo nella storia della dottrina cristiana avvenne quando alcuni apologisti cristiani, sul principio del secolo II, formularono l'equazione: « il *Logos* è Gesù Cristo ». Già prima di loro alcuni antichi maestri, tra gli altri predicati che davano a Gesù Cristo, lo avevano anche detto « il *Logos* »; anzi uno di loro, Giovanni, aveva già enunciato la massima: « il *Logos* è Gesù Cristo », ma di questa massima non aveva ancora fatto il fondamento di tutta la speculazione cristologica; in fondo anche per lui il *Logos* non era che un predicato. Ma i nuovi maestri, prima di convertirsi, erano stati seguaci della filosofia platonico-stoica; il concetto del *Logos* era un elemento essenziale ed inalienabile del loro sistema cosmologico.

Essi insegnavano che Gesù Cristo era stato l'incarnazione del *Logos*, il quale prima di lui non si era manifestato che in prodigi. Così all'incomprensibile concetto del Messia si sostituiva

d'un tratto un altro concetto più accessibile; la Cristologia si liberava dalle formule vaghe ed ambigue in cui si era indugiata fino a quel tempo, e prendeva una forma precisa; il posto di Gesù nella cosmologia e nella storia universale era determinato esattamente, spiegato l'arcano della sua relazione colla Divinità; il Cosmo, la Ragione e la Morale si riducevano ad unità. Formula veramente meravigliosa! e chi negherà che le speculazioni messianiche di Paolo e di altri antichi maestri non soltanto l'abbiano preparata, ma le abbiano aperto la via? Affermando che il Divino in Cristo non poteva essere altro che il *Logos*, si metteva innanzi una lunga serie di problemi, e nello stesso tempo si segnavano a questi problemi confini precisi e direttrici sicure. L'unicità di Cristo rispetto a qualsiasi competitore pareva stabilita nel modo più semplice e sicuro, e tuttavia questo concetto lasciava al pensiero tanta libertà di movimento, che Cristo poteva essere identificato colla Divinità attiva, senza che perciò fossero distrutti i suoi attributi tradizionali di primogenito tra molti fratelli e di inizio della creazione di Dio.

Fu questa la maggior prova che di sè potesse dare la predicazione di Cristo; i filosofi greci identificarono Gesù Cristo col *Logos*, e ciò avvenne senza che nulla avesse preparato le menti a vedere incarnato il *Logos* in un personaggio storico; a nessuno degli Ebrei filosofeggianti era mai venuto in mente di identificare il Messia col *Logos*; in Filone, ad es., non troviamo nem-

meno il più lontano accenno a tale equazione, la quale diede ad un personaggio storico un significato metafisico, e introdusse nella cosmologia e nella filosofia della religione una persona appartenente allo spazio ed al tempo. Ma questa identificazione, elevando in così eccelso luogo una persona, diede una nuova orientazione a tutta la storia, facendola partecipare al moto dell'universo.

L'identificazione di Gesù col *Logos* divenne il punto critico della fusione della filosofia greca col retaggio apostolico, e trasse al Cristianesimo i pensatori greci. Per la maggior parte di noi tale identificazione è inammissibile, perché la nostra cosmologia e la nostra morale non ci conducono affatto al concetto di questa Essenza suprema che i Greci chiamavano *Logos*. Ma bisognerebbe essere ciechi per non vedere che in quei tipi il *Logos* era la formula fatta apposta per rendere possibile il connubio tra la filosofia greca e la religione cristiana. Ed anche oggi non è difficile ricavare da questa formula un senso accettabile. Ma essa non fu scevra di inconvenienti, perchè prevalse di gran lunga sulle più antiche speculazioni intorno a Cristo, fece smarrire il senso della semplicità dell'Evangelo, e lo trasformò sempre più in una filosofia della religione. L'assioma: — il *Logos* è apparso tra noi — esaltò le menti; ma l'entusiasmo e le fervide aspirazioni spirituali che esso suscitava, non conducevano certamente a quel Dio che Gesù Cristo aveva rivelato alle genti.

3° Il venir meno di un elemento originario, a cui si sostituisce un nuovo, l'elemento greco, non ispiega che in parte la grande trasformazione subìta dalla religione cristiana del II secolo. Bisogna tener conto anche della grande lotta che essa dovette allora sostenere dentro i proprî confini. Paralleli alla lenta invasione dell'elemento filosofico greco avvenivano da ogni parte certi tentativi, che potranno brevemente definire coll'espressione di « ellenizzamento acuto ». È questo uno dei più grandiosi spettacoli che ci offra la storia; ma in quel tempo tali tentativi costituivano per la Chiesa il pericolo più minaccioso. Il II secolo è per eccellenza il secolo della mescolanza delle religioni, della *teocrasia*. C'era pericolo che il Cristianesimo si riducesse ad essere nulla più che un elemento, sia pure l'elemento principale, di siffatta mescolanza. Quell'« Ellenismo » che tentava tale impresa, si era già impossessato di tutti i misteri, della sapienza religiosa dell'Oriente, e delle idee più sublimi e delle più assurde, e valendosi dell'interpretazione filosofica, ossia allegorica, mezzo con cui si ottiene tutto ciò che si vuole, aveva intessuto questi elementi diversi in una magnifica tela. Ora questo Ellenismo si avventava — è la parola adatta — sulla rivelazione cristiana. Esso ammirava la sublimità del Cristianesimo, riveriva in Gesù Cristo il Salvatore del mondo, alla rivelazione cristiana faceva omaggio di tutto il proprio patrimonio, di tutti i tesori della civiltà e della sapienza greca, ma esso voleva pur la

sua parte. Alla rivelazione cristiana si offriva di entrare come regina in un sistema compiutamente architettato di dottrine cosmologiche e religiose, nei misteri preparati per essa. Qual mirabile prova del poderoso effetto di questa rivelazione, e nello stesso tempo, qual tentazione! Il « Gnosticismo » — è il nome che si dà a questo movimento di idee — manifestava la sua vitalità in gran numero di esperimenti religiosi, faceva suo vessillo del nome di Cristo, accoglieva anche e sentiva con tenace vigore molte idee cristiane, si adoperava a dar perfezione alle forme imperfette, ad escludere ciò che esteriormente appariva incompleto, e si sforzava di inalveare nella propria corrente tutto il movimento cristiano. La maggior parte dei fedeli, guidata dai vescovi, non soltanto resisteva alle lusinghe del Gnosticismo, ma lo osteggiava, persuasa che qui si celasse una tentazione del demonio. Ma questa lotta non poteva sostenersi se la Chiesa non si chiudeva in sè stessa, vale a dire se non segnava con mano sicura i confini del Cristianesimo, dichiarando pagano tutto ciò che trascendeva questi confini. La lotta col Gnosticismo obbligò la Chiesa a dare alle sue dottrine forme e leggi precise, ed a respingere da sè chiunque ricusasse obbedirle. Fermamente persuasa di essere in ogni luogo unica interprete e custode della tradizione, la Chiesa non dubitò mai che l'obbedienza che essa esigeva dai fedeli non equivalesse alla sottomissione alla volontà di Dio, non dubitò mai che le dottrine che essa oppo-

neva agli avversari, non fossero la religione stessa.

Così nella lotta contro il Gnosticismo sorse in quel secolo la Chiesa Cattolica, se con tal vocabolo si intende la Chiesa della dottrina e della legge. Ma difendersi e vincere essa non potè se non a caro prezzo; quasi è il caso di dire: «*Victi victoribus legem dederunt*». — La Chiesa si difese vittoriosamente dal Gnosticismo e dall'Ellenismo, ma mentre si trasformava in una compatta comunità, con un sistema dottrinale, con un culto esterno ben determinato, la forza delle cose la costrinse ad assumere forme analoghe a quelle che combatteva nei Gnostici. Come spesso avviene, la Chiesa combattè gli avversari contrapponendo tesi a tesi, e finì coll'accogliere un sistema analogo a quello degli avversari. E quanto essa perdette della sua originaria libertà! Ora essa era costretta a dichiarare: Tu non sei un Cristiano, tu sei escluso da ogni relazione con Dio, se prima di tutto non accetti queste dottrine, se non presti obbedienza a questi ordinamenti, se non ti affidi a questi intermediari. La Chiesa non può e non deve riconoscere per legittimo alcun fatto religioso che non sia conforme all'ortodossia ed approvato dai sacerdoti. Un'altra via, un altro mezzo per affermarsi contro il Gnosticismo la Chiesa non seppe trovarlo; quello che era stato stabilito a difesa esterna, divenne il palladio e l'intimo fondamento di essa. Concediamo che questa evoluzione sarebbe verosimilmente avvenuta anche senza quella

lotta, come portato di quei due elementi di cui abbiamo parlato in primo luogo; ma l'essere avvenuta in così breve tempo, e in forma così rigida ed esclusiva, è una conseguenza di quella lotta, che metteva in forse l'esistenza della religione tradizionale. Ma è da respingere senz'altro la superficiale opinione, che nella costituzione legale ed ordinata della Chiesa e nella istituzione del sacerdozio non vede che l'effetto dell'ambizione di pochi. Questo fatto è già a sufficienza spiegato dal venir meno dell'elemento originario ed autonomo. *La médiocrité fonda l'autorité.* Quelli che non intendono la religione se non come costume ed obbedienza, rendono necessari i preti, ai quali addossano la parte principale dei doveri sentiti dalla coscienza comune; rendono necessaria anche la legge, perchè ai mediocri la legge è più comoda che un Evangelo.

Ora che abbiamo accennate le cause che produssero la grande trasformazione, ci rimane da rispondere alla seconda questione: In tanto mutar di cose ha potuto l'Evangelo affermarsi, e come si è affermato? Che esso si sia trovato in condizioni affatto nuove, già lo sappiamo, ma di queste condizioni bisogna che acquistiamo una conoscenza più precisa.

CONFERENZA XII.

La religione cristiana nel Cattolicismo Greco.

Se paragoniamo le condizioni interne del Cristianesimo alla fine del terzo secolo con quelle di centoventi anni prima, siamo combattuti tra sentimenti e giudizi opposti. Da un lato ammiriamo lo sforzo poderoso che si manifestò nella creazione della Chiesa Cattolica, e l'energia colla quale questa Chiesa condusse a perfezione il suo ordinamento e si propagò per ogni dove; ma d'altra parte vediamo con rammarico che la Chiesa ha troppo perduto di quella spontaneità e libertà di spirito, non dissociabili dall'obbedienza, che erano pregio della Cristianità primitiva. Siamo grati a questa Chiesa dell'aver saputo render vani tutti i tentativi intesi a far entrare il Cristianesimo nell'àmbito delle

idee del tempo, e dell'essersi difesa contro l'« ellenizzamento acuto »; ma non possiamo disconoscere che essa pagò a troppo gran prezzo la propria integrità ed autonomia. Conviene ora che esaminiamo più da presso i cambiamenti avvenuti in questa Chiesa e già da noi accennati.

1) Il primo cambiamento consiste nell'aver represso la libertà e l'indipendenza in fatto di religione. Nessuno ha diritto di dirsi cristiano, ossia figlio di Dio, se la sua esperienza e conoscenza religiosa non hanno ottenuto il « nulla osta » dalla Chiesa. Lo « spirito » è chiuso dentro cancelli strettissimi, e gli è tolta ogni libertà d'azione. Anzi, non soltanto l'individuo, fatte poche eccezioni, deve cominciare dal dichiararsi obbediente pupillo della Chiesa, ma non esce mai di tutela, perchè deve sempre dipendere dal dogma, dal prete, dal culto e dal «libro». Di qui comincia quella che i Protestanti chiamano religiosità cattolica, in opposizione alla protestante. Nella immediatezza della religione avvenne una interruzione, e all'individuo è sommamente difficile ristabilire la continuità.

2) L'« ellenizzamento acuto » fu evitato, ma il concetto filosofico greco, secondo il quale la religione è anzitutto « dottrina » anzi dottrina che tutto abbraccia, acquistò sempre maggior potere fra i Cristiani. Senza dubbio questa è una gran prova dell'intima virtù della religione cristiana; « la fede degli schiavi e delle povere vecchie » si impadronì di tutta la filosofia e cosmologia teologica dei Greci e la fuse col

proprio contenuto e colla predicazione di Cristo; ma ne venne anche, inevitabile conseguenza, l'abbandono del fine principale della religione, che ne ricevette un aggravio incomportabile. Alla questione: « che debbo fare per essere beato? » Gesù Cristo e gli Apostoli rispondevano con poche e semplici parole; alla Chiesa Cattolica bisognava una risposta più diffusa; si ammise bensì che ai laici si poteva rispondere anche più breve, ma appunto perciò essi furono tenuti come cristiani imperfetti, destinati ad obbedire a « color che sanno ». La religione cristiana era già fin da quel tempo avviata verso quell'intellettualismo che rimase uno dei suoi caratteri nei secoli seguenti. Essa era già divenuta un edifizio vasto e complesso, una dottrina molteplice e difficile; questa mutazione non soltanto le aveva diminuito la libertà di movimento, ma già minacciava di toglierle il suo maggior titolo di superiorità sulle altre religioni, cioè l'immediata accessibilità sia dell'elemento emotivo che dell'elemento beatifico. Senza dubbio c'è in questa religione la tendenza ad appropriarsi tutte le cognizioni e tutta la vita intellettuale; ma se a ciò che essa acquista per questa via — e poniam pure che esso corrisponda sempre alla verità ed alla realtà — si attribuisce un'autorità imperativa uguale a quella dell'Evangelo, anzi lo si considera come il presupposto di questo, il danno che ne viene alla religione è evidente. E di questo danno cominciamo a vedere i segni non dubbî sul principio del terzo secolo.

3) La Chiesa come *istituzione* acquistò un valore speciale e per sè stante; essa divenne *una grandezza religiosa*. In origine essa non era che una trasformazione dei primitivi consorzi fraterni, era la sede e la forma del culto comune, la mistica immagine della Chiesa celeste; divenuta istituzione diventa anche elemento indispensabile e condizione *sine qua non* della religione. In questa istituzione — così si prese ad insegnare — lo spirito di Cristo ha posto tutto ciò che è necessario all'uomo, il quale è perciò vincolato ad essa non soltanto nell'amore ma anche nella fede; in essa unicamente lo Spirito opera ed imparte le sue grazie. Ed è fuori di discussione che in generale i singoli Cristiani che non si assoggettarono alla Chiesa, o ricaddero nell'idolatria, o traviarono in assurde eresie, o nell'immoralità. Questo fatto, ed insieme la lotta sostenuta contro il Gnosticismo, fecero sorgere e confermarono l'opinione che non si potesse arrivare a Cristo se non per l'intermediario della Chiesa; anzi la Chiesa, con tutte le sue regole e le sue forme, fu addirittura identificata colla « sposa di Cristo », colla « vera Gerusalemme » ecc.; di qui ad affermare che la Chiesa è l'intangibile creazione di Dio, l'opera dello Spirito Santo, la quale non ammette riforma o modificazione, non c'era che un passo. E per logica conseguenza la Chiesa proclamò che tutti i suoi ordinamenti e precetti sono ugualmente santi. Quanto ne abbia sofferto la libertà religiosa, non è qui il luogo di dire.

4) In ultimo, in questo secolo l'Evangelo cessò di essere annunziato come una lieta novella, o almeno questo annunzio non ebbe più la forza primitiva. Di ciò molte sono le ragioni: in primo luogo, l'esperienza personale non aveva più quel vigore che vediamo in Paolo e nell'autore del quarto Evangelo; in secondo luogo, prevaleva sopra ogni altro sentimento l'aspettazione escatologica della prossima fine del mondo, aspettazione alla quale era lasciato un minor campo nella efficace predicazione di quei due maestri. Nel Cristianesimo del secondo secolo il timore e la speranza hanno maggior parte che non in Paolo, e soltanto in apparenza questo nuovo Cristianesimo si avvicina di più alla parola di Gesù, nella quale, come abbiamo veduto, l'idea dominante è quella di Dio Padre. E questa idea domina anche nella esposizione della fede di Paolo, come appare dal cap. VIII dell'Epistola ai Romani. Nel Cristianesimo del secondo secolo, coll'affievolirsi della vivacità primitiva e col crescere dei pericoli della vita mondana, prevale sempre più il timore; la morale perde della sua libertà, diviene schiava della legge e rigoristica. Il rigorismo è sempre una reazione contro la mondanità. Ma poichè pareva impossibile imporre all'universale una morale rigoristica, così già in questo periodo di formazione del Cattolicismo si cominciò a stabilire la distinzione tra la moralità perfetta e l'imperfetta, o sufficiente. Non è qui il caso di ricercare in tempi più remoti l'origine di questa distinzione;

ci basti rilevare che verso la fine del secondo secolo questa distinzione si imponeva come inevitabile. Nata dalla necessità, divenne una virtù, e in breve tempo acquistò sì grande importanza da costituire la ragion d'essere del Cristianesimo, nella sua forma del Cattolicismo. L'unità dell'ideale cristiano ne fu turbata, e facilmente si venne ad una valutazione quantitativa delle azioni morali, di cui non c'è traccia nell'Evangelo. È vero che l'Evangelo fa distinzione tra la fede vigorosa e la debole, e tra gli atti morali di maggiore e di minor merito; ma l'infimo nel Regno di Dio può nel suo genere essere perfetto.

Questi sono i mutamenti essenziali che vediamo già compiuti nella religione cristiana verso il principio del terzo secolo. Resta ora a vedere se nonostante questi mutamenti l'Evangelo si sia mantenuto in vigore, e nel caso affermativo, come ciò si possa mettere in chiaro. Se la parola scritta vale come testimonianza esauriente di una vita interna veramente cristiana, potremmo qui addurre una lunga serie di documenti i quali provano che questa vita esisteva nella sua forma più pura e più vigorosa. In atti di martiri, come in quello di Perpetua e di Felicita, ed in epistole di Chiese, come in quella della Chiesa di Lione alle Chiese dell'Asia Minore, la fede cristiana ed il sentimento morale sono espressi con una possanza e con una delicatezza che non cedono a quelle dei primi tempi; nessuna traccia dei mutamenti avvenuti in questo frattempo nella

costituzione esterna della Chiesa. Questi Cristiani hanno trovato la via sicura che conduce a Dio, e la schiettezza della vita interna in loro non è menomata nè turbata. Prendiamo ora a considerare il filosofo cristiano Clemente Alessandrino, vissuto intorno al 200. Leggendo i suoi scritti noi sentiamo anche oggi che questo erudito, sebbene sia tutto dedito alla speculazione filosofica, e come pensatore abbia fatto della religione cristiana un oceano sconfinato di « dottrine », sebbene sia greco fino nelle intime fibre, tuttavia ha trovato pace e letizia nell'Evangelo, e sa anche far partecipi gli altri di ciò che ha acquistato, ed attestare la potenza del Dio vivente. Egli ci appare come un uomo nuovo; la speculazione filosofica, l'autorità, la religione esterna non gli hanno impedito di conquistare la sublime libertà dei figli di Dio. La sua fede nella Provvidenza, la sua fede in Cristo, la sua teoria della libertà, la sua morale, sono espresse con parole che rivelano l'uomo greco; e tuttavia ciò che egli dice è nuovo e schiettamente cristiano. E se lo paragoniamo con un altro Cristiano d'indole affatto diversa, cioè col suo contemporaneo Tertulliano, vediamo subito che *ciò che questi due uomini hanno di comune nella religione, è ciò che essi hanno ricavato dall'Evangelo, anzi è l'Evangelo stesso*. E leggendo e meditando il commento di Tertulliano sul *Pater noster*, dobbiamo riconoscere che questo ardente africano, questo fiero avversario degli eretici, questo animoso campione dell' « *auctoritas* » e della « *ratio* », questo avvo-

cato cavilloso, questo ecclesiastico ed entusiasta, ha tuttavia un senso squisito di ciò che è la sostanza dell'Evangelo, e ne possiede una cognizione esatta. Non può dirsi davvero che la Chiesa Cattolica primitiva abbia sopraffatto l'Evangelo!

Inoltre la Chiesa Cattolica mantenne in vigore anche il principio capitale che la comunità cristiana deve essere un consorzio operoso di veri fratelli, e questo principio affermò nei fatti in modo da costituire un perenne rimprovero alle più tarde generazioni.

In ultimo — e questa è cosa indubitabile perchè ci è attestata non solo dal veridico Origene, ma anche da scrittori pagani, come Luciano — benchè il consorzio cristiano non fosse immune da difetti, esso era tuttavia fondato sulla speranza nella vita eterna, sulla piena fiducia in Cristo, sullo spirito di sacrifizio e sulla purezza dei costumi. Ed Origene può con animo sicuro invitare i suoi avversari pagani a paragonare qualsivoglia città meglio ordinata con una comunità cristiana, ed a giudicare da qual parte sia l'esempio della vita più virtuosa. Senza dubbio, questa religione si era già rivestita di un involucro formale che rendeva alquanto difficile raggiungerne l'intima sostanza, ed aveva già perduto qualche cosa della sua schiettezza primitiva; ma i doni dell'Evangelo ed i problemi che esso poneva rimanevano immutati, e l'edifizio che la Chiesa vi aveva costruito intorno in molti casi serviva di avviamento a raggiungere l'essenza della religione.

Veniamo ora a considerare

La religione cristiana nel Cattolicismo Greco.

Possiamo lasciarci addietro parecchi secoli, e considerare senz'altro la Chiesa Greca quale essa è oggidì, dopo più che mille anni di vita. Nulla ci vieta di studiare questa Chiesa nella sua forma presente, perchè tra il terzo e il ventesimo secolo nella storia del Cristianesimo orientale non avvenne alcun mutamento decisivo. Anche qui cominciamo dal proporci le tre questioni:

Quale è stata l'opera del Cattolicismo Greco?

Quali sono i suoi caratteri specifici?

Quali modificazioni vi ha subìto l'Evangelo, e come vi si è esso affermato?

1) Quale è stata l'opera del Cattolicismo Greco? Essa è duplice. In primo luogo, nella vastissima regione dove si è propagato, cioè dal Mediterraneo orientale fino al Mar Glaciale, il Cattolicismo Greco ha posto fine all'Idolatria ed al Politeismo. La vittoria decisiva avvenne tra il terzo e il sesto secolo, e fu tale che gli Dei della Grecia disparvero silenziosamente nel nulla. Non ci fu una grande catastrofe, una vigorosa resistenza; il Politeismo greco morì di decrepitezza. Prima di morire gli antichi Dei lasciarono eredi di una gran parte del loro potere i Santi della Chiesa; ma di ciò per ora non ci occupiamo. Ma insieme col Politeismo — e questa è una vittoria di maggior momento — fu vinto anche il Neoplatonismo, l'ultimo grande

portato del genio filosofico greco. La filosofia religiosa della Chiesa dimostrò di essere più forte del Neoplatonismo. La vittoria sull'Ellenismo è la grande gesta della Chiesa Orientale, della quale essa si è alimentata fino ad oggi. In secondo luogo, questa Chiesa seppe penetrare così addentro nella vita dei popoli che le appartengono, che per essi Religione e Chiesa sono il palladio, l'anima e il fondamento della vita nazionale. Vediamo i Greci, i Russi, gli Armeni: in ogni caso dobbiamo riconoscere che la Chiesa e la Nazione sono inseparabili, anzi che tra l'una e l'altra vi è un rapporto di dipendenza reciproca e necessaria.

Tale intima unione non è soltanto l'effetto del minacciante Islamismo, perchè esiste anche tra i Russi, che sono immuni da questo pericolo. Per la loro Chiesa questi popoli si farebbero tagliare a pezzi. Chi voglia conoscere quanto sia intima e salda l'unione tra il popolo russo e la sua Chiesa, nonostante le sètte, di cui anche qui non c'è difetto, veda la stampa moscovita, e meglio ancora, legga le *Novelle del villaggio* del Tolstoi, dalle quali appare come la Chiesa, colla sua predicazione dell'Eterno, del sacrifizio di sè, della compassione e della fratellanza, sia intimamente penetrata nell'anima del popolo. L'ignoranza e la miseria del clero, che non di rado lo rendono spregevole, non tolgono che esso come rappresentante della Chiesa sia tenuto in altissimo concetto; inoltre l'ideale monastico ha sempre una grande potenza nell'anima dei popoli orientali.

Ma in quello che abbiamo detto si compendia tutta l'opera della Chiesa Greca .Se aggiungiamo che essa fu anche propagatrice di civiltà, dobbiamo prendere quest' ultimo vocabolo in senso molto relativo. Di contro all'Islamismo poi essa non trovò più in sè quella forza che manifestò e tuttora manifesta nella lotta contro il Politeismo. Anche oggi le missioni russe contendono vittoriosamente il campo al Politeismo; ma nella lotta contro l'Islamismo la Chiesa Orientale ha perduto molte province, e non ha saputo riconquistarle. L' Islamismo ha posto i suoi segnacoli trionfali fin nella Bosnia, fino sulla sponda orientale dell' Adriatico, ed ha tratto a sè molte genti slave ed albanesi che un tempo erano cristiane. In questo conflitto esso dimostra che le sue forze sono almeno uguali a quelle della Chiesa Orientale, sebbene non sia da tacere che nel centro del dominio islamitico molte nazioni cristiane hanno difeso e conservano la loro fede.

2) Quali sono i caratteri specifici di questa Chiesa? La risposta non è facile, perchè la Chiesa Greca, chi ben l'osservi, è un organismo complicatissimo, costituito da sentimenti, da superstizioni, da cognizioni, da riti e cerimonie, che datano da parecchi secoli, anzi da più di mille anni. Chi poi consideri questa Chiesa nel suo culto esterno, nel suo solenne rituale, nell'esuberanza delle sue cerimonie, nell'adorazione delle reliquie e delle immagini, nella sua gerarchia di preti e di monaci, nel suo sistema

dottrinale di misteri, e la paragoni da una parte colla Chiesa del primo secolo, e dall'altra col culto ellenico dei tempi del Neoplatonismo, riconoscerà senza dubbio che la Chiesa Greca ha molto maggiore affinità con questo che con quella. *Essa non è una creazione cristiana rivestita di forme greche, ma una creazione greca rivestita di forme cristiane.* I Cristiani del primo secolo l'avrebbero combattuta, come combatterono il culto della Gran Madre e di Giove Salvatore. Ci sono in questa Chiesa innumerevoli elementi, venerati come sacri al pari dell'Evangelo, i quali non hanno nulla a che fare col Cristianesimo primitivo. Lo stesso può dirsi anche delle parti principali della liturgia, e perfino di gran parte della dogmatica; basta togliere alcune parole, ad es., il nome di Cristo, e non rimane più nulla di veramente cristiano. La Chiesa Greca, considerata in tutto il suo apparato esterno, non è altro che la continuazione della storia della religione greca, che fu modificata dall'influsso di un elemento estraneo, cioè del Cristianesimo, come già era stata modificata da altri elementi venuti di fuori. Potremmo anche dire: questa Chiesa, nella sua esteriorità, è il prodotto naturale di una combinazione avvenuta tra la predicazione cristiana e l'Ellenismo, già decadente ed *orientalizzato*; essa è il prodotto « naturale » dell'azione della storia sopra una religione, ed in modo speciale, considerate le condizioni storiche esistenti tra il terzo e il sesto secolo, è un prodotto storico « necessario »; in questo senso pos-

siamo dire che il Cattolicismo Greco è una *religione naturale*. Questo vocabolo può avere due significati; più comunemente indica un che di astratto, ossia la somma dei sentimenti elementari e dei fenomeni che si trovano in tutte le religioni. Ma è lecito domandare se tali elementi ci siano realmente, o per meglio dire se siano così evidenti e concreti da poterli significare con una sola parola. Più rettamente si adopera il vocabolo « religione naturale » per indicare il prodotto finale di una religione la cui esistenza comincia dal punto in cui le forze « naturali » della storia hanno finito di operare sopra di essa. Queste forze in definitiva sono le stesse dappertutto, benchè esternamente diverse, e continuano ad adattare a sè stesse la religione finchè quest'opera è conforme al fine a cui tendono; non respingono ciò che essa ha di santo e di augusto, ma ne segnano il campo e lo circoscrivono entro i confini da esse voluti, e tutto riducono ad una mediocrità uniforme, che è la prima condizione della loro esistenza « naturale », quasi l'aria in cui esse vivono. In questo senso la Chiesa Greca è una religione naturale; nessun profeta, nessun riformatore, nessun uomo di genio dal terzo secolo fino ad oggi ha potuto impedire il naturale corso degli eventi pel quale la religione si è, per così dire, incorporata colla storia. Questo corso di eventi giunse a compimento nel secolo sesto; la Chiesa Greca, che ne fu il risultato, superò vittoriosamente nei secoli ottavo e nono le prove più difficili, alle quali succedette una

quiete non più turbata da alcun mutamento essenziale, anzi neppure da mutamenti superficiali. Da quanto pare, nella vita dei popoli appartenenti a questa Chiesa non avvenne nulla che abbia fatto sentire la necessità di una riforma; essi rimangono anche oggidì immutabilmente fedeli a questa « religione naturale » del sesto secolo.

Ma di proposito abbiamo parlato di questa Chiesa considerandola unicamente nei suoi fenomeni esterni; infatti, una delle conseguenze della complessità dei suoi caratteri è la difficoltà di conoscerne l'intima essenza quando si prenda come punto di partenza il suo aspetto esterno. Un osservatore coscienzioso non può accontentarsi di ciò che abbiamo detto, cioè che la Chiesa Greca entra nell'àmbito storico della religione greca, perchè essa produce effetti che non si possono intendere da chi giudichi unicamente con questo criterio. Perciò chi voglia formarsi un giudizio più giusto deve esaminare più da presso gli altri elementi che la caretterizzano.

Troviamo innanzi tutto la tradizione e l'obbedienza alla tradizione. Il Santo, il Divino, non esiste negli atti spontanei — vedremo più oltre da quali confini sia limitata questa massima — ma è accumulato, quasi come un immenso capitale, dal quale tutto si ricava; questo capitale vuol essere ridotto, per così dire, in moneta spicciola, conformandosi strettamente alla tradizione dei padri. Questa idea ha il suo più remoto fondamento nell'età primitiva; leggiamo

infatti negli Atti degli Apostoli: « Or erano perseveranti nella dottrina degli Apostoli ». Ma che cosa divenne questa massima e come fu messa in atto? In primo luogo, nei secoli seguenti tutto ciò che si collegava alla dottrina degli Apostoli fu definito per « Apostolico »; anzi, tutto ciò che la Chiesa giudicò utile per adattarsi ai tempi, fu dichiarato apostolico, perchè alla Chiesa pareva di non peterne fare a meno; apostolico doveva essere tutto ciò che era o pareva necessario all'esistenza della Chiesa. In secondo luogo, fu stabilito come massima inviolabile che il « perseverare » nella dottrina e nel modo di vivere degli Apostoli equivaleva ad osservare scrupolosamente tutti i precetti rituali; la santità è inerente alla lettera ed alla forma. L'una e l'altra idea sono conformi al modo di pensare degli antichi; infatti questa capitalizzazione materiale, per così dire, del Divino, questa Divinità che sopratutto esige l'osservanza scrupolosa di un rituale, sono tra le idee più comuni e meglio determinate dell'antichità. La santità non è accessibile, anzi non può esistere senza la tradizione e il cerimoniale. L'obbedienza, il rispetto, la pietà sono sentimenti religiosi di sommo pregio, sono inseparabili dalla religione; ma non hanno un vero valore religioso se non come fenomeni concomitanti di un sentimento di tutt'altra specie, e sono subordinati al presupposto che l'oggetto ne sia degno. Il tradizionalismo, e il ritualismo che ad essa è strettamente collegato, sono dunque i caratteri principali della

Chiesa Greca; ma in ciò appunto si vede quanto essa si sia allontanata dall'Evangelo.

Un altro carattere singolare di questa Chiesa è il grandissimo pregio in cui essa tiene l'ortodossia, la vera dottrina. Essa ha definita e circoscritta con minuziosa esattezza la sua dottrina, e spesso ne ha fatto uno strumento di terrore per i dissidenti. Non può salvarsi se non chi possiede la vera dottrina; chi non la possiede è reietto e perde ogni diritto; se appartiene alla nazione è trattato come un esule in patria, anzi come un lebbroso. Questo fanatismo, che anche oggi prorompe qua e là nella Chiesa Greca, e che teoricamente è in vigore in tutta la Chiesa, non è certamente cosa greca — benchè qualche indizio di tale tendenza non manchi tra gli antichi Elleni — e tanto meno deriva dal diritto romano; esso è piuttosto il prodotto del malaugurato concorso di parecchi fattori. Quando l'Impero Romano divenne cristiano, la Chiesa non aveva ancora dimenticata l'aspra lotta combattuta contro il Gnosticismo, ed era recente anche il ricordo delle persecuzioni, alle quali lo Stato si era appigliato quasi per disperazione. Questi due fatti ci spiegano perchè nella Chiesa si sia presto manifestata la tendenza a costituire un diritto di rappresaglia, dal quale necessariamente conseguiva il dovere di perseguitare gli eretici. A ciò si aggiunse, dopo Diocleziano e Costantino, il concetto orientale ed assolutistico dei doveri e dei diritti illimitati del sovrano verso i sudditi, concetto che tosto prevalse sopra ogni altro.

In quel grande mutamento di cose fu questo il fatto che ebbe le più fatali conseguenze; l'Imperatore romano divenne Imperatore cristiano nello stesso tempo in cui l'Impero si trasformava in un dispotismo orientale. Quanto più l'Imperatore era coscienzioso, tanto più doveva essere intollerabile; perocchè Dio gli aveva affidato non soltanto i corpi, ma anche le anime. Così sorse l'ortodossia assorbente ed aggressiva della Chiesa e dello Stato, o per meglio dire, della Chiesa di Stato; per compier l'opera e per consacrarla si ricorse all'Antico Testamento, che di questo dispotismo religioso offriva esempi in gran copia.

L'intolleranza era cosa nuova nell'àmbito dell'Ellenismo, e sarebbe ingiusto darne senz'altro la colpa ad esso; ma lo svolgimento della dottrina, il suo costituirsi in un vasto sistema filosofico, teologico e cosmologico, e l'identificarsi della religione colla dottrina, è tutta opera dell'Ellenismo. Intorno all'importanza che si attribuiva ai dogmi nell'età apostolica, ed ai tentativi che si credono diretti a ridurli in una forma speculativa, non abbiamo notizie sufficienti. Questi tentativi, come si è detto nelle precedenti lezioni, è probabile che fossero rivolti ad altro fine. L'intellettualismo si manifesta primamente negli apologeti del secondo secolo, e continua nei secoli seguenti, rinvigorito dalla grande contesa contro il Gnosticismo e dall'opera dei filosofi della Chiesa Alessandrina.

Ma non basta formarsi un giudizio intorno alla dottrina della Chiesa Greca, considerata nel suo aspetto formale, e mettere in chiaro il suo modo di essere, la sua estensione, e il pregio in cui è tenuta. Bisogna che la consideriamo anche nella sua sostanza, e principalmente nei due elementi che sono interamente suoi e che la distinguono dalla filosofia religiosa dei Greci, cioè *l'idea della creazione* ed *il dogma del Redentore Uomo-Dio*. Di questi argomenti ci occuperemo nella Lezione seguente, nella quale diremo anche di altri due elementi che non meno del dogma e della tradizione sono proprî e caratteristici della Chiesa Greca, ossia del culto e del Monachismo.

CONFERENZA XIII.

La religione cristiana nel Cattolicismo Greco.

(*fine*)

Abbiamo posto in chiaro che gli elementi caratteristici del Cattolicismo Greco, come religione, sono il tradizionalismo e il ritualismo. In forza del tradizionalismo, riverire e conservare immutato il sacro retaggio della tradizione religiosa e respingere ogni novità non è soltanto un dovere di gran momento, ma è la religione stessa messa in atto. Questa è una idea propria dell'antichità, ed affatto estranea all'Evangelo, il quale non dice in alcun luogo che la relazione dell'uomo con Dio sia subordinata all'ossequio ad una tradizione. Il secondo elemento, l'intellettualismo, è di origine greca. L'Evangelo trasformato in un vasto sistema teologico e cosmologico, dove c'è posto per tutte le materie immaginabili, l'idea che la religione

cristiana, come religione assoluta, debba essere atta a risolvere tutte le questioni metafisiche, cosmologiche e storiche, la rivelazione considerata come una immensa mole di spiegazioni e di dogmi, tutti egualmente sacri ed augusti, sono tutte cose appartenenti all'intellettualismo greco. Anzi, secondo questo intellettualismo, il fine supremo è il conoscere, e lo spirito è spirito solo in quanto è conoscitivo; tutto ciò che appartiene all'etica, all'estetica, alla religione, deve essere ridotto a scienza, che sia norma sicura della volontà e della vita. La fede cristiana divenuta una teosofia enciclopedica, la fede identificata colla scienza della fede, sono una prova che la religione cristiana, entrando nell'àmbito dell'Ellenismo, non si è saputa sottrarre all'influsso di quella filosofia della religione che è cosa tutta greca.

Ma in questo sistema cosmologico e teologico, il quale, come « contenuto della rivelazione » e come « dottrina ortodossa » ha un valore assoluto, ci sono due elementi che lo separano recisamente dalla filosofia greca, alla quale per altri rispetti è tanto affine, e gli conferiscono un carattere singolare. Non intendo parlare della rivelazione, nella quale avevano fede anche i neoplatonici, ma *dell'idea della creazione* e *del dogma del Redentore Uomo-Dio*. Questi due principii soverchiano i limiti della filosofia greca in due punti capitali, ed i più autorevoli tra i maestri greci li hanno considerati come estranei al loro sistema e inammissibili.

Intorno all'idea della creazione non c'è molto da dire. Essa è senza dubbio un elemento non meno importante di quel che sia l'elemento propriamente evangelico. Questa idea toglie di mezzo ogni confusione tra Dio ed il mondo, ed esprime vigorosamente la realtà e la potenza del Dio vivente. A dir vero, anche tra i pensatori cristiani vissuti nell'àmbito dell'Ellenismo troviamo alcuni i quali, appunto perchè greci, tentarono di concepire la Divinità esclusivamente come la forza unica operante nel sistema del cosmo, come l'unità nella molteplicità e come il fine della molteplicità. Di queste speculazioni c'è ancora qualche traccia, perfino nella dottrina della Chiesa, ma ciò non impedì il trionfo dell'idea della creazione, che fu per il Cristianesimo una insigne vittoria.

È molto più difficile farsi un concetto esatto del dogma della umanità e divinità del Salvatore. Esso è senza dubbio il punto capitale della dogmatica greca. Da esso procede il dogma della Trinità, e l'uno e l'altro costituiscono *in nuce*, secondo la concezione dei Cattolici greci, il dogma cristiano. Dice uno dei Padri della Chiesa Greca: « L'umanità di Dio (ossia Dio che si fa uomo) è il nuovo del nuovo, anzi è l'unica cosa che ci sia di nuovo sotto il sole »; con queste parole non soltanto egli dà una espressione precisa al pensiero dei suoi correligionari, ma enuncia nello stesso tempo esattamente la sua opinione, che tutte le altre parti della dogmatica si offrono quasi spontanee ad un intelletto

sano e riflessivo, e che questo è il dogma capitale dal quale tutti gli altri dipendono. *I teologi della Chiesa Greca tengono per fermo che la fede e la dottrina cristiana sono distinte dalla filosofia naturale solo in quanto esse comprendono i dogmi dell'Uomo-Dio e della Trinità.* Fuori di qui non c'è altro che meriti di essere preso in esame, se non forse l'idea della creazione.

Ciò posto, importa sommamente farsi un concetto esatto del dogma dell'Uomo-Dio, della sua origine, del suo significato e del suo valore. Così come è enunciato, esso non può non parer strano, a chi lo esamini movendo dall'Evangelo. Nè a cancellare questa prima impressione giovano affatto le riflessioni storiche, perocchè tutto l'edifizio della Cristologia ecclesiastica è estraneo alla personalità concreta di Gesù Cristo. Tuttavia l'esame storico non soltanto giova a spiegarci l'origine del dogma, ma fino ad un certo segno ci fa parere giustificata anche la formula nella quale fu enunciato. Tenteremo qui di mettere in chiaro i punti principali.

In una delle precedenti lezioni abbiamo spiegato per quali vie i Dottori della Chiesa siano stati condotti a scegliere l'idea del *Logos* come mezzo per determinare l'essenza e la dignità di Cristo. L'antica idea del Messia era per loro incomprensibile, e perciò insignificante: e poichè le idee non si improvvisano, non restava loro che la scelta tra il rappresentarsi Gesù Gristo come un uomo divinizzato (ossia come un eroe) — o se vogliamo, immaginare la sua essenza come

quella di un Dio greco — o l'identificazione di Gesù Cristo col *Logos*. I due primi espedienti non erano accettabili, perchè erano proprî del Gentilesimo, o tali almeno parevano. Non rimaneva dunque che il *Logos*. Questa formula, come abbiamo veduto, era per molti rispetti opportunissima — perchè ad essa poteva collegarsi senza sforzo, e senza condurre a teogonie repugnanti al concetto cristiano, anche l'idea del Figliuol di Dio — ed il Monoteismo non correva alcun pericolo; ma la formula del *Logos* aveva in sè la sua propria logica, e le conseguenze a cui questa logica conduceva non erano scevre di pericolo. L'idea del *Logos* comportava espressioni e modificazioni le più diverse, e nonostante il suo contenuto sublime poteva anche essere intesa nel senso che l'incarnazione del *Logos* fosse non un Essere divino, ma avente la natura di un semidio.

La questione intorno al modo di determinare esattamente la natura del *Logos-Cristo* non avrebbe forse potuto acquistare nella Chiesa la stragrande importanza che acquistò, e le menti si sarebbero appagate di multiformi speculazioni, se nello stesso tempo non si fosse trionfalmente affermato un concetto della redenzione preciso ed imperioso. Tra le varie interpretazioni della redenzione — remissione dei peccati, liberazione dalla potestà dei demonî, ecc. — durante il terzo secolo prevalse, ad esclusione delle rimanenti, quella che intendeva la redenzione come *affrancamento dalla morte*, ossia *elevazione alla vita di-*

vina, che è quanto dire *deificazione*, od almeno *partecipazione alla divinità*. A dir vero, questa idea ha un sicuro fondamento nell'Evangelo, ed un ausilio nella teologia di Paolo; ma nella forma assunta in sèguito, essa è affatto estranea al-l'Evangelo, ed è concepita al modo greco: *l'esser mortale è per sè stesso il sommo dei mali e la causa di tutti i mali, e il sommo dei beni è vivere eternamente*. Diciamo che questa idea è concepita in modo tutto greco, per le seguenti ragioni: 1° la redenzione dalla morte vi è rappresentata in modo affatto realistico, come un processo farmacologico: la natura divina deve compenetrare la natura mortale e trasformarla; 2° la vita eterna e la partecipazione alla divinità sono identificate. Ma se avviene realmente una invasione della natura divina nella natura umana, che in forza di questa invasione diviene partecipe della divinità, ne consegue necessariamente *che il Redentore è Dio e che diviene uomo*. Solo a tale condizione si può concepire la realtà di questo avvenimento miracoloso. La parola, la dottrina, gli atti singoli non contano per nulla; la predicazione non può dar vita ad una pietra, o fare immortale un essere mortale; l'essere mortale non può mutar natura se non è compenetrato corporalmente dalla Divinità. Ma questa divinità, ossia la vita eterna, e tale che si possa comunicare, non appartiene all'eroe, bensì a Dio solo. Necessariamente dunque il *Logos* non può essere che Dio, il quale pur necessariamente diviene vero uomo. Adempiute queste due con-

dizioni, diviene possibile, il che prima non era, la redenzione intesa realmente e naturalmente, ossia l'umanità fatta partecipe della natura divina. Qui troviamo la chiave delle interminabili controversie intorno alla natura del *Logos-Cristo*, che durarono parecchi secoli. Questo ci spiega perchè la formula: — il *Logos-Cristo* è della medesima essenza del Padre — sia stata da Atanasio propugnata con tanto ardore, quasi fosse per la religione cristiana una questione di essere e non essere. Ed intendiamo anche perchè altri Dottori della Chiesa Greca in ogni attentato al dogma della perfetta unità del divino e dell'umano nella persona del Redentore, in ogni tendenza a rappresentare questa colleganza come puramente morale, vedessero addirittura la dissoluzione del Cristianesimo. Essi dunque enunciarono e svilupparono le loro formule, che per loro non erano concetti scolastici, ma contenevano la descrizione e l'affermazione di un fatto senza del quale la religione cristiana sarebbe stata una religione insufficiente come tutte le altre. Il dogma dell'essenza unica della Trinità — possiamo qui esimerci dallo studiare per quali vie i teologi siano pervenuti al dogma dello Spirito Santo — ed il dogma del Redentore Uomo-Dio corrispondono esattamente all'idea della redenzione, intesa nel senso che l'umano diviene divino mediante l'immortalità. Senza questa idea i teologi non sarebbero mai pervenuti alle formule sopradette; ma tali formule esistono e cadono insieme coll'idea che le rese possibili. Ma

esse non si sono sviluppate in virtù della loro affinità colla filosofia greca, bensì perchè erano opposte ad essa. La filosofia greca non ha mai pensato nè osato soddisfare quell'aspirazione all'immortalità, che pur sentiva così fortemente, in qualsivoglia modo analogo a quello che abbiamo esposto, nè per mezzo della « storia » nè per via di speculazioni. Per questa filosofia l'attribuire ad un personaggio storico e al suo apparire nel tempo una siffatta azione, anzi invasione, nel sistema dell'universo, e ritenerlo capace di operare una trasformazione nelle leggi eterne ed immutabili della natura, era cosa che apparteneva alla mitologia ed alla superstizione. Ciò che ai Padri della Chiesa Greca parve « l'unica novità sotto il sole » ai filosofi parve, come doveva parere, la più assurda tra le favole.

Anche oggidì la Chiesa Greca tiene per fermo che in queste dottrine essa possiede l'essenza del Cristianesimo in forma di mistero e nello stesso tempo di mistero rivelato. La critica di questa affermazione non è difficile. È incontestabile che queste dottrine hanno potentemente contribuito a salvare la religione cristiana dal pericolo di dissolversi nella filosofia greca; è incontestabile che esse esprimono in modo vigoroso e perspicuo il carattere assoluto di questa religione, e che corrispondono all'idea greca della redenzione, la quale alla sua volta è fondata, benchè non interamente, sull'Evangelo. Ma la parte positiva è tutta qui, e ad essa dobbiamo contrapporre le seguenti osservazioni: 1° l'idea

della redenzione nel senso della natura umana divinizzata, appartiene ad un Cristianesimo di ordine inferiore, perchè le sue ragioni morali nella migliore ipotesi non possono essere che accessorie; 2° tutta la dottrina è per sè stessa inammissibile, perchè non ha quasi alcun legame col Gesù Cristo dell' Evangelo; le sue formule non si adattano a questo Gesù Cristo; essa non ha dunque un fondamento nella realtà; 3° non avendo essa che un tenuissimo collegamento col vero Gesù Cristo, è evidente che essa si allontana da lui; essa non conserva di lui l'immagine vivente, ma pretende che *questa immagine non possa essere veduta se non attraverso certe sue ipotesi espresse in massime teoriche*. E se gli effetti di questa sostituzione furono meno gravi e deleterî di quel che potevano essere, ciò avvenne perchè la Chiesa Greca non potè abolire l'Evangelo, e questo operò in essa con quella forza che gli è propria e nativa. Ammettiamo ancora che l'idea di Dio fatto uomo non in ogni caso ebbe l'effetto inebriante di un mistero, ma che può condurre anche al principio di fede puro e determinato: Dio era in Cristo. Concediamo in ultimo che l' aspirazione egoistica alla vita immortale doveva subire una purificazione morale, perchè è nell'indole del Cristianesimo l' aspirazione dell'anima *a vivere in Dio e con Dio*, ed a rimanere in unione inseparabile coll'amor divino. Ma anche facendo queste concessioni, rimane in noi l'opinione che la dogmatica greca è un fatale connubio tra l'aspirazione alla vita immortale

propria dell'antichità e la rivelazione cristiana. E ci pare innegabile che questo connubio colla filosofia religiosa dei Greci e col loro intellettualismo condusse a formule inesatte, ed al posto del Cristo vero pone un Cristo *pensato*, aprendo inoltre la via alla volontaria illusione che possedere lo spirito della religione dipenda dal possederne le formule esatte. Dato e non concesso che la formula cristologica sia la formula teologicamente vera, chi non vede di quanto la Chiesa Greca si sia allontanata dall'Evangelo? la Chiesa che afferma che non può acquistare alcuna relazione con Cristo, anzi che pecca contro di lui ed è da lui respinto, chiunque non ammetta innanzi tutto che Cristo è una persona con due nature e con due volontà, ciascuna divina ed una umana? A tal segno arrivò l'intellettualismo! Come si poteva ancora leggere l'Evangelo dove narra della donna cananea e del centurione di Cafarnao?

Ma al tradizionalismo ed all'intellettualismo si aggiunge un terzo elemento, il ritualismo. Ponendo la religione come un ampio patrimonio di dottrina proveniente dalla tradizione e realmente accessibile a pochi, ne consegue che in pratica per la maggioranza dei fedeli la religione si riduce tutta al culto. *Il dogma è applicato in formule stereotipe accompagnate da atti simbolici.* La religione non penetra più nell'anima, ma è concepita e sentita come un arcano. — Quanto poi a quella partecipazione alla divinità che i fedeli attendono nell'altra vita, e che per

sè è cosa indescrivibile ed incomprensibile, essi ne hanno già in questa vita la caparra nelle cerimonie del culto. L'eccitazione della fantasia e della religiosità dispone l'anima ad accogliere il divino, di cui è suggello l'intensificarsi di questa eccitazione.

Così sentono della religione i cattolici greci. La comunicazione dell'uomo con Dio avviene per l'intermediario di un culto misterioso, di centinaia di formule più o meno efficaci, di segni e di immagini, di riti e di cerimonie che si devono scrupolosamente osservare da chi voglia meritare la grazia divina e la vita eterna. Il dogma come tale rimane un arcano; l'unica manifestazione di esso sono le parole della liturgia. Per novantanove su cento di questi Cristiani il cerimoniale non è soltanto l'esteriorità della religione, ma è la religione stessa; anche per quelli che hanno maggiore intelligenza e cultura queste cerimonie sono necessarie, perchè in esse soltanto la dottrina ha la sua vera applicazione e produce i suoi veri effetti.

Non c'è per noi spettacolo più triste di questa trasformazione della religione cristiana, che da ciò che era in origine, ossia l'adorazione di Dio in ispirito e verità, diviene il culto dei segni, delle formule e degli idoli. Non c'è bisogno di scendere fino a quelli, tra i seguaci di questo Cristianesimo, che intellettualmente e religiosamente occupano l'infimo gradino, quali sono i Copti e gli Abissini; i Siriaci, i Greci ed i Russi non sono molto superiori a loro. In qual parte

della predicazione di Gesù è detto che si debba adempiere alle cerimonie del culto attribuendo loro un significato misterioso, osservare scrupolosamente il rituale, e biascicar versetti e giaculatorie secondo certe regole? *Per distruggere questa forma di religione Gesù Cristo si fece crocifiggere*; ed eccola risuscitata sotto l'ammanto del suo nome e della sua autorità! Non soltanto la *mistagogia* ha preso posto accanto alla *mathesis* (il dogma), da cui aveva avuto origine, ma il dogma — il quale, comunque sia, è sempre un elemento spirituale — è stato sopraffatto e il cerimoniale ha trionfato. Così la religione è ritornata alle forme inferiori proprie dell'antichità, e nel vasto campo della Cristianità Greco-orientale il ritualismo ha quasi ridotto al nulla la religione spirituale; la religione non soltanto ha perduto qualche sua parte essenziale, ma è precipitata così in basso da potersi dire: la religione è culto, e nulla più.

Il Cristianesimo greco-orientale possiede tuttavia un elemento che per secoli seppe fino ad un certo segno resistere alle forze alleate del tradizionalismo, dell'intellettualismo e del ritualismo, anzi resiste ancora oggidì; esso è il Monachismo. A chi gli domandi chi sia il cristiano nel senso più sublime della parola, il cristiano della Chiesa Greca risponde: è il monaco. Colui che si esercita nel silenzio e nella purità, che fugge non solo il mondo, ma anche la Chiesa secolare, che non solo edita l'eresia, ma persino ogni ragionamento intorno alla dottrina ortodossa,

colui che vive in digiuno ed in contemplazione, aspettando con incrollabile speranza finchè al suo sguardo risplenda la luce di Dio, che null'altro pregia fuorchè la quiete e il meditare sopra l'eternità, che nulla desidera fuorchè la morte, e della negazione di sè stesso e dalla perfetta purità fa scaturire la misericordia, costui è il vero Cristiano. Per lui anche la Chiesa e le grazie che essa imparte non sono rigorosamente necessarie; tutto ciò che è mondano, anche se consacrato dalla Chiesa, per lui è come se non esistesse. Questi asceti della Chiesa Greca ci offrono in ogni tempo esempi di sentimento religioso così gagliardo e squisito, così pieno di amor divino e di attivita spirituale, e talora così somigliante all'immagine di Cristo, da potersi ben dire: qui vive la religione, e non è indegna del nome di Cristo. Ai Protestanti ripugna a tutta prima fino il nome del Monachismo: questo giudizio severo ed unilaterale è un effetto delle condizioni storiche in cui sorse la Chiesa Protestante. Ma se esso è giustificato in vista delle condizioni presenti e del fine che si propone questa Chiesa, sarebbe errore applicarlo senz'altro a condizioni affatto diverse. Ad una Chiesa mondana, fondata sul rito e sulla tradizione, quale fu ed è tuttora la Chiesa Greca, nulla poteva contrapporsi utilmente, ed operare in essa come un fermento benefico, fuorchè il Monachismo. Quivi soltanto era possibile una vita religiosa libera ed indipendente e poteva sussistere ed affermarsi nel fatto la massima,

che nella religione l'unico pregio sta nella vita interna e nella esperienza individuale.

Ma pur troppo il benefico dissidio esistente nel Cristianesimo Greco tra il Monachismo e la Chiesa secolare fu di breve durata, e i benefizi da esso derivanti oggidì sono pressochè nulli. Non soltanto la Chiesa secolare asservì a sè il Monachismo, che non seppe sottrarsi al giogo, ma la mondanità penetrò in larga misura anche nel chiostro. Oggi i monaci greci ed orientali non sono quasi altro che gli organi delle infime funzioni della Chiesa, cioè del culto delle immagini e delle reliquie, della più crassa superstizione e della più stolta stregoneria. Non mancano le eccezioni, ed è lecito sperare che avvenga nel Monachismo una riforma: riforma che però non vediamo come possa avvenire in una Chiesa come è la Greca-orientale, la quale, per non parlare dei dogmi, si accontenta che i suoi fedeli adempiano scrupolosamente certe cerimonie — e questa è per essa la *fede cristiana* — ed osservino i digiuni, nel che essa fa consistere la *moralità cristiana*.

Rimane, per conchiudere, la questione: Quali modificazioni ha subìto l'Evangelo in questa Chiesa e come vi si è mantenuto? Non temiamo contraddizioni affermando che questa Chiesa ufficiale, coi suoi preti, e col suo culto, col suo corredo di vasi sacri, di paramenti, di santi, di immagini, di amuleti, coi suoi digiuni e colle sue feste, non ha niente di comune colla religione di Cristo. Essa è uno schietto Paganesimo, che si è

appropriato alcuni concetti dell'Evangelo, o per meglio dire è l'antico Paganesimo che ha sopraffatto l'Evangelo. Le forme del sentimento religioso che questa Chiesa produsse o favorisce, se pur possono dirsi cristiane, appartengono ad un Cristianesimo di ordine inferiore. Ma anche il tradizionalismo e l'« ortodossia » hanno poco o nulla di comune coll'Evangelo, poichè non possono in alcun modo derivarsi da esso. L'ortodossia, la pietà, l'obbedienza, il timore reverenziale hanno il loro pregio e nobilitano l'uomo; sono virtù che giovano a frenare l'individuo assoggettandolo alle regole di una comunità saldamente costituita; ma sono sempre cose che non hanno nulla a che fare coll'Evangelo, appunto perchè non si rivolgono all'individuo, come fa l'Evangelo e non lo pongono libero al cospetto di Dio, perchè egli prenda la sua decisione: o con Dio o contro Dio. Al contrario nel Monachismo c'è il fermo proposito di servire Dio mediante l'ascesi e la contemplazione, il che è cosa incomparabilmente più pregevole, essendochè la parola di Cristo, sebbene con certe restrizioni e dentro certi limiti, è tuttavia la norma fondamentale; perciò nel Monachismo è maggiore la possibilità di una religione che viva di vita propria, indipendente dal culto esterno.

Dirò di più, che grazie al cielo questa religione interna illumina qua e là le dense tenebre di questa Chiesa, perchè la parola di Gesù risuona ancora nel tempio all'orecchio dei fedeli. Della Chiesa Greca per sè stessa il giudizio più

benevolo che si possa dare lo abbiamo già dato; tuttavia è giusto riconoscerle un gran merito, che è quello *di aver conservato, benchè in limiti molto angusti, la conoscenza dell'Evangelo*. La parola di Gesù, sebbene mormorata dai preti, anche in questa Chiesa ha i primi onori, e non le è impedito di compiere pacificamente la sua missione. Accanto all'apparato liturgico ed all'esaltazione, accanto al *corpus mortuum* delle cerimonie, v'è pur sempre la parola di Gesù; questa parola è letta e spiegata, e la superstizione non può impedire ch'essa ottenga qualche effetto. Chi conosca un po' addentro la storia della Chiesa Greca, non può negare i buoni frutti che in essa ha prodotto la parola di Cristo; infatti anche tra questi Cristiani, siano preti o laici, se ne trovano di quelli che hanno imparato a riconoscere in Dio il Padre della misericordia, il Duce della vita, e che amano Gesù Cristo, non perchè egli sia la misteriosa Persona dalle due nature, ma perchè un raggio di Lui, mediante l'Evangelo, è penetrato nell'anime loro, ed è divenuto luce e calore della loro propria vita. E sebbene l'idea della Provvidenza di Dio Padre tra questi popoli orientali abbia assunto un aspetto alquanto fatalistico, e facilmente conduca al quietismo, tuttavia è innegabile che essa ha anche prodotto energia, abnegazione ed amore. Ho già citato le «*Novelle del villaggio*» del Tolstoi, nelle quali non c'è nulla di artificioso o di esagerato; ed anche per esperienza personale posso attestare che nel contadino russo e nel clero

inferiore, nonostante il culto delle immagini e delle reliquie, non è raro trovare una schietta e vigorosa fiducia in Dio, una squisitezza di senso morale ed una carità fraterna che non ismentiscono la loro origine dall'Evangelo. Ma dove si manifestano queste virtù, ivi anche il culto esterno si spiritualizza, non già perchè assuma un significato simbolico — il che sarebbe un artificio troppo sottile — ma perchè quando l'anima ha sentito il soffio del Dio vivente, anche dalla contemplazione dell'idolo può elevarsi fino a Lui.

Ma in verità non avviene per mero caso, che quando tra i fedeli di questa Chiesa si trovano esempi di vita religiosa indipendente, questa si manifesti nella fiducia in Dio, nell'umiltà, nell'abnegazione e nella misericordia, e nello stesso tempo appaia la vera venerazione per Gesù Cristo; questi segni appunto ci provano che l'Evangelo non è ancora morto, poichè tali virtù religiose sono il vero e proprio contenuto di esso.

Il sistema delle Chiese orientali, considerato nel suo complesso e nella sua struttura, è affatto estraneo all'Evangelo; esso può definirsi una trasformazione sostanziale della religione cristiana, od anche una diminuizione della religiosità, ridotta in assai basso stato, cioè in quello che era proprio dell'antichità pagana. Ma nel Monachismo, dove esso non sia asservito alla Chiesa secolare e mondanizzato, le Chiese orientali posseggono un elemento che soverchia l'apparato ecclesiastico, e rende possibile l'indipen-

denza cristiana. Inoltre — e questa è cosa di maggior momento — la Chiesa, pel fatto che non ha abolito l'Evangelo, ma lo ha conservato accessibile ai fedeli, benchè non senza restrizioni, ha sempre in sè stessa il proprio correttivo. L'Evangelo produce i suoi effetti sugli individui, unitamente alla Chiesa e fuori di essa, e da esso procede una forma di religiosità che possiede tutti i caratteri da noi indicati come capitali nella predicazione di Gesù. Nel Cristianesimo orientale l'Evangelo non è perito affatto; anche qui troviamo anime che da esso attingono la comunione con Dio e la libertà in Dio, e acquistati questi sommi beni parlano un linguaggio intelligibile alla mente ed al cuore di ogni Cristiano.

CONFERENZA XIV.

Della religione cristiana nel Cattolicismo Romano.

La Chiesa Romana è l'edifizio più vasto, più poderoso e più complicato che sia sorto nella storia, e tuttavia nulla uguaglia la sua meravigliosa unità. Tutte le forze dell'intelletto e dell'anima umana, tutte le forze elementari che sono in potere dell'umanità, hanno contribuito a questa grande opera. Il Cattolicismo Romano, per la molteplicità dei suoi aspetti e delle sue attitudini, come per la rigorosa coerenza di ogni sua parte, è di gran lunga superiore al Cattolicismo Greco.

Ed anche qui conviene che ci poniamo le questioni:

Quale è stata l'opera della Chiesa Cattolica Romana?

Quali sono i suoi caratteri specifici?

Quali modificazioni ha subìto l'Evangelo in questa Chiesa, e che cosa è rimasto di esso?

Quale è stata l'opera della Chiesa Cattolica Romana? Risponderemo subito: essa ha educati i popoli Romani ed i Germanici, e li ha educati altrimenti da quel che abbia fatto la Chiesa Orientale rispetto ai Greci, agli Slavi ed agli Orientali. Ammettiamo pure che il genio nativo di questi popoli, e le loro condizioni elementari e storiche abbiano contribuito per gran parte alla loro elevazione; ciò non diminuisce punto il merito della Chiesa. A queste giovani nazioni essa dischiude i benefizi della civiltà cristiana, e non soltanto li trasse dalle barbarie ed assicurò loro i fondamenti del viver civile, ma li fece partecipi di una forza perfettiva, iniziò il loro progresso e lo guidò per quasi dieci secoli. Fino al secolo XIV essa fu madre e maestra delle nazioni occidentali; diede le idee direttive, propose i fini, e suscitò le forze atte a raggiungerli. Questo alto ufficio essa tenne fino al secolo XIV; da allora in poi i popoli da lei educati, come ognun sa, si emanciparono e si aprirono vie che essa non aveva segnato, sulle quali essa non può e non vuole seguirli. Ma anche nei sei secoli seguenti essa non rimase immobile come la Chiesa Greca. Essa ha dimostrato, con interruzioni relativamente brevi, di sapersi adattare vantaggiosamente ad ogni mutamento politico — e i Tedeschi possono farne fede! — e partecipa tuttora attivamente al movimento intellettuale. Da lungo tempo essa ha cessato di guidare questo movimento, anzi gli si oppone; ma se guardiamo agli errori in-

separabili dal vertiginoso progresso moderno, dobbiam riconoscere che tale opposizione non è sempre un male.

In secondo luogo, la Chiesa Romana nell'Europa occidentale difese il principio dell'indipendenza della Chiesa e della Religione contro i tentativi dello Stato diretti ad affermare la propria onnipotenza anche nel campo spirituale. Nella Chiesa Greca, come abbiamo veduto, la religione si è così strettamente associata alla nazionalità ed allo Stato, da non aver più un campo di azione suo proprio, se si eccettui il culto e l'ascetismo. In Occidente non è così; la religione e la morale religiosa hanno il loro dominio autonomo e lo difendono da ogni invasione. Questo è principalmente il merito della Chiesa Romana.

In questi due fatti consiste massimamente l'opera passata ed in parte anche l'opera presente di questa Chiesa. Della prima parte di quest'opera abbiamo stabiliti i limiti; anche la seconda parte ha i suoi, di cui diremo più avanti.

Quali sono i caratteri specifici della Chiesa romana? È questa la seconda questione. Se ben vedo, quantunque la Chiesa Romana sia un organismo assai complicato, tre sono i suoi elementi capitali. Il primo essa ha comune colla Chiesa Greca, ed è il Cattolicismo. Il secondo è il genio latino, l'Impero Romano, di cui la Chiesa Romana è continuatrice. Il terzo è il genio e la pietà di Agostino. Agostino diede norma e fondamento alla vita interna di questa

Chiesa, in quanto essa è vita religiosa e pensiero religioso. Non soltanto il genio di Agostino riapparve sempre uguale nel mutar dei tempi, ma, suscitati e infiammati da questo genio, sorsero molti uomini che nella religiosità e nelle idee teologiche stanno da sè, e tuttavia procedono da lui, sono spirito del suo spirito.

Questi tre elementi, il cattolico, il latino nel senso dell'Impero Romano, e l'agostiniano, sono i caratteri specifici principali della Chiesa Romana.

Quanto al Cattolicismo, basti dire che la Chiesa Romana anche oggidì non ha difficoltà ad accogliere un cristiano della Chiesa Greca, anzi a dichiarare senz'altro « unita a Roma » qualsiasi comunità ecclesiastica greca, purchè riconoscano come capo spirituale il Papa e si sottomettano alla sua autorità apostolica. Ai Greci essa non domanda quasi altro, e permette loro il culto nella propria lingua e il matrimonio dei preti. Se si pensa a quale « purificazione » debbono assoggettarsi i Protestanti, prima di essere accolti nel grembo della Chiesa Romana, si vede subito la gran differenza. Non è ammissibile che una Chiesa, accogliendo nuovi fedeli, specialmente se appartenenti ad un'altra confessione cristiana, dimostri così scarsa conoscenza di sè stessa da trascurare le condizioni essenziali. È dunque evidente che se i Greci sono accolti nella Chiesa Romana quasi senza altra condizione che il riconoscimento dell'autorità del Pontefice, tra le Due Chiese non c'è al-

cuna differenza sostanziale e decisiva. Infatti gli elementi che costituiscono il Cattolicismo Greco si ritrovavano quasi tali e quali nel Romano, e la Chiesa Romana, con poche e lievi differenze, li difende con non minore energia che la Greca. Il tradizionalismo, l'ortodossia e il ritualismo hanno nelle due Chiese la stessa importanza, quando non prevalgano considerazioni di ordine superiore; lo stesso dicasi del Monachismo.

Abbiamo detto: quando non prevalgano considerazioni di ordine superiore, e con ciò abbiamo accennato al secondo elemento principale della Chiesa Romana, cioè al genio latino, nel senso dell'Impero Romano universale. Fin dai primi tempi vediamo affermarsi nella Cristianità occidentale il genio latino, il genio di Roma, il quale opera una singolare modificazione nel Cattolicismo, inteso in senso generale. Fin dal principio del secolo III appare nei Padri della Chiesa Latina l'idea che la salute dell'anima — comunque sia costituita e quali che siano le sue cause — sia *salus legitima*, vale a dire sia come un rapporto contrattuale, soggetto a determinate condizioni e dipenda dalla più o meno esatta osservanza di esse. Queste condizioni le ha stabilite Dio stesso, e in esse ha manifestato la sua misericordia e clemenza; perciò egli vigila severamente affinchè siano osservate. Inoltre, tutto il contenuto della rivelazione è « legge » e ciò vale tanto per la Bibbia quanto per la tradizione. Questa tradizione poi è affidata ad una gerarchia, diremmo quasi ad un corpo di

funzionari, e dipende dalla legittima successione di questa gerarchia. I « misteri » sono « sacramenti », cioè atti doverosi, e in ciascuno di essi è parzialmente contenuta la grazia, con forme ed applicazioni esattamente definite. La disciplina della penitenza è un vero procedimento giuridico, in cui sono applicate le norme del diritto civile e dell'accusa *ex injuria*. In conclusione, la Chiesa Romana è un istituto giuridico, ed è tale non in virtù di una conseguenza accessoria della sua funzione di custode e dispensatrice della salute eterna, ma è istituito giuridico appunto perchè esercita questa funzione.

Ma essa è istituto giuridico in quanto è Chiesa costituita. Di tale costituzione, che è in sostanza la stessa nella Chiesa Occidentale e nell'Orientale, è necessario che ci facciamo un concetto chiaro in poche parole. Quando l'episcopato monarchico ebbe conseguito il suo pieno sviluppo, la Chiesa cominciò l'opera della sua costituzione, coordinandola all'amministrazione dello Stato. L'unione metropolitana, alla quale di regola presedeva il vescovo della capitale provinciale, corrispondeva alla spartizione dell'Impero in province. La Chiesa Orientale andò più oltre, e si adattò alla spartizione dell'Impero di Diocleziano in grandi gruppi di province; così sorsero i patriarcati, i quali tuttavia, per ragioni particolari, non sempre corrispondevano esattamente alle divisioni amministrative dell'Impero.

In occidente non si costituirono i patriarcati; qui avvenne un grande mutamento che produsse effetti al tutto diversi: nel V. secolo l'Impero occidentale venne meno, sia per l'interna debolezza che per le invasioni dei Barbari. Quel che rimaneva di romano — la fede ortodossa in opposizione all'ariana, la civiltà romana, il diritto — cercò suo scampo nella Chiesa Romana. Ma i capi dei popoli barbari non osarono atteggiarsi ad imperatori romani ed occupare la deserta reggia imperiale; essi costituirono nuove monarchie nelle province. In tali condizioni il vescovo di Roma appariva come il custode del passato, il presidio dell'avvenire. In tutte le province occupate dai Barbari, anche in quelle che contro Roma avevano tenacemente difeso la propria indipendenza, gli animi dei vescovi e dei laici si volgevano al vescovo di Roma. Tutto ciò che di romano rimaneva nelle province, scampato ai Barbari ariani — e non era poca cosa — divenne patrimonio della Chiesa, affidato alla tutela del vescovo di Roma, il primo tra i Romani, dappoichè l'Imperatore non c'era più. Ma nel secolo V la sede vescovile di Roma fu occupata da uomini che intesero i loro tempi e seppero profittar degli eventi. Poco a poco la Chiesa Romana prese il posto del Romano Impero; in realtà questo Impero sopraviveva in essa; non era perito, ma si era trasformato. Affermando — e non solo riguardo al presente — che la Chiesa Romana non è altro che l'antico Impero Romano consacrato dall'Evangelo,

non enunciamo un elegante paradosso, ma riconosciamo un fatto storico, in cui si compendiano il carattere singolarissimo e l'opera più feconda di questa Chiesa. Essa regge ancora i popoli; i suoi Papi imperano come Traiano e Marco Aurelio; al posto di Romolo e Remo sono subentrati gli Apostoli Pietro e Paolo; gli arcivescovi e i vescovi sono i suoi proconsoli, i preti e i frati sono le sue legioni, i Gesuiti la sua guardia pretoriana. Fino nei particolari, nelle singole disposizioni giuridiche, fino nelle forme esterne riconosciamo l'effetto ininterrotto dello antico Impero e delle sue istituzioni. Essa non è una Chiesa come le comunità evangeliche o come le chiese nazionali dell'Oriente; è una creazione politica, grandiosa come un impero universale, perchè è la continuazione dell'Impero Romano. Il Papa, che si intitola Re e Pontefice Massimo, è il successore di Cesare. La Chiesa, fin dal secolo III e IV, animata dal genio romano, ricostituì in sè il Romano Impero. In tutti i secoli, dal VII e dall'VIII secolo in poi, fu questo il sentimento dei patrioti cattolici italiani. Quando Gregorio VII iniziò la grande lotta contro l'Impero, un prelato italiano lo incitava con queste parole: « Impugna la spada del primo Apostolo, la fiammeggiante spada di Pietro; fiacca l'orgoglio e la prepotenza dei Barbari, assoggettali per sempre all'antico giogo! Vedi, quanta è la potenza dei tuoi anatemi! quello che Mario e Cesare non ottennero se non facendo scorrer fiumi di sangue, tu l'ottieni con

una parola. Roma, per te restituita all'antica gloria, ti attesta la sua gratitudine; le corone che essa ti offre le hai meritate meglio che il vittorioso Scipione ».

A chi sono rivolte queste parole, ad un vescovo o ad un Cesare? Secondo me, ad un Cesare, o meglio ad un Cesare sacerdote; questo era il sentimento di quei tempi, ed è anche il sentimento dei moderni. Il Papa domina un impero — è dunque un vano tentativo l'assalire questo impero colle armi imbelli della polemica dogmatica.

Le conseguenze di questo fatto, che la Chiesa Romana è l'Impero Romano, sono così grandi che qui mi è impossibile esporle compiutamente. Ne accennerò due sole, che la Chiesa stessa deduce. Per la Chiesa Romana l'impero politico è parte essenziale dell'opera sua, non meno della predicazione dell'Evangelo. Il detto « *Christus vincit, Christus regnat, Christus triumphat* » vuol essere inteso in senso politico; Cristo regna sopra la terra, regnando sopra la sua Chiesa, di cui Roma è duce; egli regna col diritto e colla forza, cioè cogli stessi strumenti di cui si valgono gli Stati. Perciò non può essere vera religiosità quella che innanzi tutto non si sottometta al Papa, che non sia approvata da lui, ed a lui non obbedisca in ogni tempo. Questa è la formula che la Chiesa Romana insegna ai suoi « sudditi »: « Se io conoscessi tutti i misteri, se io possedessi la perfetta fede, se io dessi ogni mio avere ai poveri, e abbandonassi

il mio corpo alle fiamme, quando a me mancasse quella unità nell'amore che procede dalla obbedienza incondizionata alla Chiesa, io non avrei nulla ». La fede, l'amore, la virtù, il martirio stesso, fuori della Chiesa non hanno alcun pregio. Ed è naturale; anche lo Stato temporale apprezza soltanto i meriti acquistati a servizio di esso. In questo caso lo Stato si identifica col Regno de' Cieli; nel rimanente le sue funzioni sono uguali a quelle degli altri Stati. Di qui ognuno può facilmente dedurre, come ovvie conseguenze, tutte le pretese della Chiesa. Anche le più esorbitanti appaiono rigorosamente logiche, quando si ammettano le premesse: « La Chiesa Romana è il Regno di Dio » — « la Chiesa Romana governa necessariamente come uno Stato temporale ». E con ciò non vogliamo negare che a questa evoluzione della Chiesa non abbiano contribuito alcuni motivi schiettamente cristiani: la volontà di costituire un vincolo reale tra la religione cristiana e la vita, in modo che quella compenetrasse di questa tutte le forme e le reazioni, e la sollecitudine per l'eterna salute sia degli individui che dei popoli. Quanti sinceri Cattolici romani non hanno avuto altro pensiero che far trionfare Cristo sopra la terra ed edificare il suo Regno! Ma anche ammettendo, il che facciamo volentieri, che questa intenzione e l'energia spiegata nell'effettuarla li pongano molto più alto che i Greci, per noi il voler preparare ed edificare il Regno di Dio con mezzi politici costituisce una interpretazione affatto

erronea della dottrina di Cristo e degli Apostoli. Il Regno di Dio non conosce altre forze che le morali e religiose, ed unico suo fondamento è la libertà. Ma la Chiesa Romana, avendo preso la forma di uno Stato temporale, è costretta a valersi dei mezzi di cui si valgono gli Stati, non esclusi gli infingimenti diplomatici e la forza; perocchè lo Stato temporale, anche se fondato sul diritto, talora diviene per necessità lo Stato della violenza, la negazione del diritto. L'evoluzione cominciata nella Chiesa quando essa divenne uno Stato temporale, doveva inevitabilmente condurre alla monarchia assoluta ed alla infallibilità del Papa; perocchè in una teocrazia temporale l'infallibilità non è altro che l'equivalente del potere assoluto ed illimitato in uno Stato temporale. Nulla trattenne la Chiesa dal giungere fino a questa estrema conseguenza, ed è questa la maggior prova di quanto si siano in essa *mondanizzate* le cose sante.

Ora è evidente che questo secondo elemento doveva operare una profonda trasformazione anche nei caratteri fondamentali del Cattolicismo occidentale, cioè il tradizionalismo, l'ortodossia, il ritualismo ed il Monachismo. Il tradizionalismo impera come nella Chiesa Orientale; ma quando qualche parte della tradizione appare incomoda, la volontà del Papa la abolisce e ne prende il posto. « La tradizione sono io », così vuolsi che abbia detto Pio IX. Anche l'ortodossia è un punto capitale, ma la politica ecclesiastica può in pratica modificarla; per via di

sottili distinzioni più di un dogma ha mutato significato, e furono anche formulati alcuni dogmi nuovi; la dottrina lascia campo ad interpretazioni arbitrarie; certe formule troppo rigide della dogmatica possono essere modificate od anche annullate da precetti morali o dalle consuetudini del confessionale. In ogni caso la tradizione, l'eredità del passato, cede alle esigenze del presente. E lo stesso possiamo dire del ritualismo e del Monachismo. Ma qui il nostro tema non ci consente di esporre tutte le mutazioni che avvennero nel Monachismo; diremo solo che tali mutazioni, alcune delle quali furono così radicali da farne addirittura il contrario di ciò che era in origine, non sempre furono dannose. La Chiesa Romana ha nel suo organismo una meravigliosa attitudine a conformarsi al mutar dei tempi, e in ciò nessun'altra Chiesa la uguaglia; essa è, o almeno pare, sempre uguale a sè stessa, e tuttavia incessantemente si rinnova.

Il terzo elemento caratteristico della Chiesa Romana è affatto contrario a quello di cui abbiamo discorso fin qui, e tuttavia si è mantenuto vivace accanto ad esso; questo terzo elemento è l'Agostinismo. Nel secolo V, cioè nello stesso tempo in cui la Chiesa Romana si preparava a raccogliere l'eredità del Romano Impero, sorse in essa un uomo di genio, dotato di meraviglioso fervor religioso, il quale trasfuse nella Chiesa l'anima propria e la fece erede di una eredità spirituale e inalienabile. La Chiesa divenne nello stesso tempo cesarea ed agostiniana; questo è

il fatto principale e il più meraviglioso della sua storia. Vediamo ora di intendere il genio di Agostino, e gli effetti che esso produsse nella Chiesa Romana.

In primo luogo, nella religiosità e nella teologia di Agostino vediamo una singolare risurrezione della vita e dell'anima di Paolo, della dottrina del peccato e della grazia, della colpa e della giustificazione, della predestinazione divina e della negazione della libertà umana. Nei secoli trascorsi l'eredità morale e dottrinale di Paolo era venuta meno; Agostino rivisse la vita spirituale dell'Apostolo, e manifestò in modo analogo, formulando concetti precisi, i risultati della propria esperienza interna. Non è da vedere in Agostino una pura e semplice imitazione, perchè anzi le differenze nei particolari sono molto rilevanti, specialmente nel concetto della giustificazione, che egli intendeva come un fatto che continua finchè l'amore e tutte le virtù non abbiano riempito tutto il cuore; ma, come in Paolo, così in Agostino tali dottrine risultano interamente dalla vita e dalla meditazione individuale. Leggendo le *Confessioni*, nonostante quel che hanno di retorico, dobbiamo riconoscere in esse la parola di un uomo di genio, che ha sentito nel Dio vivente la forza e lo scopo della vita, che anela a Dio, e non è mosso da alcun altro desiderio. Il tumulto delle passioni, le lotte angosciose con sè stesso, il passato asservimento alle cose del mondo, a tutto ciò che è transitorio, l'egoismo che gli toglieva la libertà

e le forze dell'animo, secondo Agostino procedono da una sola origine: il peccato; ed il peccato equivale all'essere disgiunti da Dio, al vivere come se Dio non fosse. Ma dopo che egli si è strappato dal mondo, ha conquistato la forza, la libertà, la coscienza dell'eternità; questo è per Agostino, come per Paolo, l'effetto della «grazia». Anche Agostino sente che tutto il proprio essere è opera di Dio; ma la grazia che egli ha acquistato gli viene da Cristo, ed è la remissione dei peccati e lo spirito d'amore. Ma nel concetto del peccato Agostino dimostra un animo meno libero e più meticoloso che non quello del grande Apostolo; il che dà al suo linguaggio religioso e ad ogni manifestazione del suo spirito un colorito particolare. «Lascio quello che sta dietro di me e dirigo i miei passi verso quello che sta davanti a me» — questa massima apostolica non è quella di Agostino. La miseria consolata del peccatore è la nota dominante nel Cristianesimo agostiniano. Di rado egli si eleva al sublime sentimento della libertà dei figli di Dio, e se talora vi assorge non sa esprimerlo come Paolo. Ma al contrario il sentimento suo proprio, cioè quello della consolata miseria del peccatore, egli lo esprime con tal vigore e con accenti così appassionati che non troviamo prima di lui chi lo uguagli; la sua parola ha penetrato milioni di anime, ne ha ritratto al vivo ogni più intima parte, ha saputo recar loro un conforto così efficace, così poderoso, che ciò che avvenne nell'anima di lui

si ripete incessantemente, da millecinquecento anni, nelle anime dei Cristiani che hanno accolto la sua parola. Fino ad oggi nel Cattolicismo la religione interna e il modo di esprimerla sono in sostanza quali furono in Agostino, e lo stesso possiam dire di molti Protestanti, e non dei peggiori. In questo edifizio ideale del peccato e della grazia, in questa reciprocità del sentimento e del dogma c'è una forza inesauribile e perenne; questo sentimento fatto di angoscia e di beatitudine non può svanire dall'anima che l'abbia una volta provato; anche se l'anima per sua sciagura si emancipa dalla religione, esso rimane sempre come un sacro ricordo.

È questo lo spirito agostiniano, l' «Agostinismo» che la Chiesa Occidentale accolse quasi fatalmente in sè, nello stesso periodo in cui essa si preparava al dominio. La Chiesa non poteva respingere l'Agostinismo, perchè nella sua vita interna e nel suo prossimo passato essa non aveva nulla da contrapporgli; perciò dovette capitolare senza resistenza. Sorse così nella Chiesa Occidentale una meravigliosa «*complexio oppositorum*»: la Chiesa del rito, del diritto, della politica, del dominio universale, e la Chiesa spirituale, che affermò e mise in atto i dogmi ed i sentimenti più individuali, più squisiti e più nobili del peccato e della grazia. Così in essa vediamo associati i due estremi della vita interna e della vita esterna. Ciò non poteva avvenire d'un tratto nè senza difficoltà; l'antagonismo interno ed il conflitto cominciarono subito — nè po-

teva essere altrimenti — e li vediamo perdurare in tutta la storia del Cattolicismo occidentale. Ma fino ad un certo segno il dissidio è conciliabile, e i due opposti possono coesistere, almeno nella medesima persona. E ne è una conferma lo stesso Agostino, che fu pure un ecclesiastico risoluto, anzi con grande energia si adoperò ad accrescere la dignità e la potenza della Chiesa. Come ciò gli sia stato possibile, è cosa che non possiamo qui spiegare; ma è evidente che non potè avvenire senza interni contrasti. A noi basterà mettere in chiaro due fatti: primo, che la Chiesa esterna contese sempre più il campo all'Agostinismo, cosa tutta interna, lo trasformò e lo modificò; secondo, che tutti i grandi personaggi che rianimarono la Chiesa Occidentale, e ne purificarono o resero più profondo lo spirito religioso, furono direttamente o indirettamente ispirati od educati da Agostino. La lunga serie di riformatori cattolici da Agobardo e Claudio di Torino nel sec. IX fino ai Giansenisti dei secoli XVII e XVIII, procede tutta da Agostino. E se il Concilio di Trento fu un Concilio riformatore, se in esso il dogma del peccato, della penitenza e della grazia fu formolato in modo assai più profondo e più spirituale di quel che si potesse sperare, date le condizioni della teologia cattolica nei secoli XIV e XV, ciò si deve alla perenne vitalità dell'Agostinismo. Ma è pur vero che sul fondamento del dogma della grazia, desunto nella sostanza da Agostino, la Chiesa ordinò una

pratica del confessionale che minaccia di togliere al dogma ogni efficacia. Tuttavia per larghi che siano i confini che la Chiesa pone alla sua dottrina, per trattenere coloro che potrebbero sorgere ad oppugnarla, non soltanto essa tollera coloro che sull'argomento del peccato e della grazia la pensano come Agostino, ma sembra desiderare che nei limiti del possibile, ogni fedele concepisca il peccato e senta la beatitudine di appartenere a Dio nel modo austero e forte di Agostino.

Questi sono i principii essenziali del Cattolicismo Romano. Ci sarebbe ancor molto da dire, ma i punti principali sono certamente questi.

Veniamo ora all'ultima questione: Quali modificazioni ha subìto l'Evangelo nella Chiesa Romana, e che cosa vi è rimasto di esso? La risposta può darsi in poche parole: per quel che riguarda la Chiesa nella sua esteriorità, nella autorità divina a cui essa pretende, non c'è più nulla che abbia qualche legame coll'Evangelo. Non si tratta più di modificazioni, ma di un totale travisamento. La religione si è avviata per una falsa strada. Come per più ragioni il Cattolicismo Orientale appartiene piuttosto alla storia della religione greca che non a quella dell'Evangelo, così il Cattolicismo Occidentale ha il suo posto nella storia dell'Impero Romano. Affermando che Cristo ha fondato un regno, che questo Regno è la Chiesa Romana, che egli l'ha munita della spada — anzi di due spade, la spirituale e la temporale — il Cattolicismo Oc-

cidentale secolarizza l'Evangelo; nè vale il dire, a difesa di queste affermazioni, che lo Spirito di Cristo dovrà un giorno dominare tutta l'umanità. L'Evangelo dice che il Regno di Cristo non è di questo mondo, e la Chiesa ha fondato un regno terreno; Cristo vuole che i suoi seguaci non comandino, ma servano, e i preti romani governano il mondo; Cristo allontana i suoi discepoli dalla religione politica e rituale e colloca ciascun uomo al cospetto di Dio — Dio e l'anima, l'anima e il suo Dio —; nella Chiesa Romana, al contrario, l'uomo è avvinto con indissolubili vincoli ad un istituto terreno, al quale deve obbedire; solo a questo patto esso può appressarsi a Dio. In altri tempi i Cristiani Romani sparsero il loro sangue, perchè negavano l'adorazione a Cesare e avevano in dispregio la religione politica; oggi, benchè non adorino, a dir vero, un sovrano temporale, asserviscono l'anima all'arbitrio del Papa Re di Roma.

CONFERENZA XV.

La religione cristiana nel Protestantismo.

Il Cattolicismo Romano, considerato nel suo ordinamento esterno, che è quello di uno Stato fondato sul diritto e sulla forza, non ha nulla a che fare coll'Evangelo, anzi è in aperta contraddizione con esso; questa è la conclusione della nostra precedente lezione.

Nè il divino splendore che questa Chiesa trae dall'Evangelo, e che le è tanto utile, muta menomamente il nostro giudizio. La mescolanza del divino col mondano, della politica con ciò che appartiene all'intimo della coscienza, è di tutti i mali del Cattolicismo il più grave, perchè ne risulta l'asservimento delle coscienze e la profanazione della religione. E come potrebbe essere altrimenti, quando qualsiasi provvedimento che giovi agli interessi terreni della Chiesa, ad esempio la sovranità del Papa, è imposto come

volontà di Dio? Ma vi è chi obbietta che se in Occidente la religione si salvò dal pericolo di divenire una cosa sola collo Stato, colla nazionalità, o addirittura colla polizia, ciò si deve alla Chiesa Romana, ed alla indipendenza e libertà di azione che essa in ogni tempo mantenne e difese contro l'azione invadente dello Stato. Concediamo che ciò sia; ma questo benefizio i popoli occidentali l'hanno pagato e lo pagano tuttora a troppo gran prezzo; il tributo è così grave, che i popoli sono minacciati dal fallimento, e da tale pericolo non è esente la Chiesa, perchè il capitale che essa ha accumulato è un capitale vorace. La Chiesa va lentamente e irrimediabilmente decadendo, sebbene paia progredire. E qui mi si conceda una breve digressione.

Chi guardi alle presenti condizioni politiche, non può certamente affermare che la potenza della Chiesa Romana sia in decadenza. Quante nuove conquiste ha fatto nel secolo XIX! E tuttavia un osservatore perspicace si accorge che essa non domina più sopra una così gran copia di forze come nei secoli XII e XIII. In quei secoli tutte le forze materiali e spirituali erano in sua mano. Da quel tempo in poi nella intensità della sua potenza — se si eccettuano alcuni brevi periodi, come quello che corre tra il 1540 e il 1620, ed il secolo XIX — è avvenuto un immenso regresso. Ciò è ammesso anche da alcuni tra i migliori Cattolici; per loro confessione, una gran parte del patrimonio in-

tellettuale necessario alla dominazione della Chiesa le è sfuggito di mano. E quale è lo stato presente delle nazioni romane che costituiscono il vero dominio della Chiesa Romana? Non ce n'è forse che una che meriti veramente di esser posta tra le grandi potenze. E chi può prevedere quel che avverrà dopo una generazione? Questa Chiesa, considerata come Stato, vive principalmente della sua storia, del retaggio dei primi secoli e del medioevo; vive come superstite dell'Impero Romano dei popoli romani; ma gli imperi non sono eterni. Chi può dire se questa Chiesa troverà in sè la forza di affermarsi in mezzo ai futuri mutamenti del mondo, se reggerà al conflitto sempre più grave colla vita intellettuale dei popoli, se sopravvivrà alla decadenza degli Stati di lingua romana?

Lasciamo per ora da parte siffatte questioni, e ritorniamo piuttosto a quello che la Chiesa Romana possiede di veramente poderoso e vivace, cioè il Monachismo e le associazioni religiose, e principalmente l'Agostinismo. In ogni tempo questa Chiesa produsse dei Santi, nel senso in cui tale vocabolo è applicabile agli uomini, e ne produce tuttora. Sono sue glorie la fiducia in Dio, l'umiltà non ostentata, la certezza della salvazione, la dedizione della vita a benefizio dei fratelli; anche oggi non sono pochi i cattolici che prendono sopra di sè la croce di Cristo, e nello stesso tempo manifestano quella facoltà di giudicare imparzialmente sè stessi e quel puro gaudio dell'unione con Dio che sono proprî di

Paolo e di Agostino. L'imitazione di Cristo è una sorgente di vita religiosa per sè stante, un fuoco perenne che arde per virtù propria.

L'oppressione ecclesiastica non ha potuto spegnere il vigore dell'Evangelo, il quale, nonostante la grave mora che gli fu accumulata sopra, produce ognora i suoi effetti; esso è come un lievito avvivatore. E chi negherà che questa Chiesa, che pur troppo spesso fu autrice o complice di una morale rilassata, grazie ai suoi grandi teologi del medio evo, ha saputo applicare l'Evangelo, e con mirabili effetti, alla maggior parte dei casi della vita, costituendo una vera morale cristiana? In questa grande opera ed anche altrove, essa ha dimostrato che certe idee evangeliche non si trovano in essa soltanto come le pagliuzze d'oro nell'arena di un fiume, ma che sono strettamente inerenti ad essa, e che in essa hanno trovato le condizioni di un ulteriore sviluppo. L'infallibilità del Papa, il « *Politeismo apostolico romano* », il culto dei santi, l'obbedienza cieca e la stolta bacchettoneria, non hanno potuto spegnere la religiosità interna; anche oggi si trovano in questa Chiesa dei veri Cristiani secondo l'Evangelo, dall'anima piena di carità e di quella pace e serenità che viene da Dio. In ultimo, il gran male della Chiesa Romana non è l'unione dell'Evangelo con una forma politica — Melantone non tradiva la sua causa quando si dichiarava disposto a riconoscere l'autorità del Papa, purchè questi non vietasse la predicazione integrale dell'Evangelo — ma è la

santificazione della politica, e l'inettitudine di questa Chiesa a liberarsi da cose che in date condizioni storiche poterono esserle utili, e in tempi mutati sono divenute un impaccio.

Ed eccoci all'ultima parte del nostro argomento:

La religione cristiana nel Protestantismo.

Chi guardi le condizioni esterne del Protestantismo, specialmente in Germania, non può non esclamare a tutta prima: Quanto sono tristi! Ma chi consideri tutta la storia d'Europa dal secondo secolo fino ad oggi non può disconoscere che fra tanti avvenimenti la Riforma del secolo XVI fu il più grande ed il più benefico, superiore anche alla mirabile trasformazione d'ogni cosa che ebbe il suo inizio nel secolo XIX. Che cosa sono le nostre invenzioni e scoperte, i nostri progressi nella civiltà materiale, a paragone di quel grande avvenimento in virtù del quale trenta milioni di Tedeschi e parecchi milioni di cristiani di altre nazioni hanno una religione senza preti, senza sacrifizi, senza grazie e senza riti, una religione puramente spirituale?

Il Protestantismo deve innanzi tutto essere considerato in opposizione al Cattolicismo e giudicato sotto due aspetti, cioè come Riforma e come Rivoluzione. Esso fu una Riforma rispetto alla Chiesa, alla sua autorità e a tutto il suo apparato. Il Protestantismo non è un fenomeno

spontaneo, quasi il prodotto di una *generatio aequivoca*, ma, come indica il suo nome, è il risultato necessario della intollerabile corruzione della Chiesa Cattolica, il corollario di una lunga serie di tentativi avvenuti nel medio evo, che ebbero lo stesso scopo ma fallirono per difetto di forze. La sua funzione storica è una prova della sua relazione di continuità coi tentativi anteriori, e tale continuità risulta anche più evidente quando si consideri che in tutto ciò che riguarda la religione il Protestantismo non si affermò come una novità, ma come un rinnovamento, o meglio come un ritorno alle origini. Ma rispetto alla Chiesa Cattolica ed alla sua autorità il Protestantismo fu senza dubbio rivoluzionario. Conviene dunque considerarlo sotto due aspetti.

1. Il Protestantismo fu una Riforma, vale a dire un rinnovamento per ciò che riguarda la sostanza della religione cristiana, ossia la dottrina della salvazione. Questo si dimostra in tre modi:

In primo luogo, la religione fu ricondotta alle sue origini, fu restituito il primato all'Evangelo ed alla vita religiosa che da esso deriva, togliendone via ogni superfetazione. Distrutto quell'immane e complicato edifizio che aveva usurpato il nome di «religione», edifizio in cui avevano il loro posto l'Evangelo e l'acqua benedetta, il clero universale e la sovranità del Papa, Cristo Salvatore e Sant'Anna, la religione fu ridotta ai suoi fattori essenziali: la parola

di Dio e la fede. Questo concetto fu avvalorato dalla critica e contrapposto vigorosamente a tutti quegli elementi eterogenei che il Cattolicismo aveva introdotto nella religione, quasi avessero uguali diritti ed ugual dignità. Nella storia delle religioni una vera riforma è sempre in primo luogo una riduzione critica; perocchè nel suo svolgimento storico la religione, per adattarsi ai tempi, si appropria molti elementi estranei, ed insieme produce gran copia di forme ibride ed apocrife, e necessariamente le santifica. Perchè la religione non venga meno, soffocata per così dire da questa vegetazione esuberante, bisogna che sorga il Riformatore che la purifichi e la riconduca ai suoi principî. E Lutero per l'appunto compieva nel secolo XVI una tale riduzione critica, affermando vittoriosamente che la religione consisteva tutta ed unicamente nella parola di Dio e nella esperienza interna che da questa deriva.

Il secondo elemento della Riforma fu la determinazione del significato dei vocaboli: « la parola di Dio e l'esperienza interna ». La parola di Dio, secondo Lutero, non era la dottrina della Chiesa, nè la Bibbia, bensì la predicazione della grazia spontanea di Dio, quale si trova in Cristo, della grazia che gioconda e beatifica l'uomo colpevole e disperato; l'esperienza interna poi non è altro che la certezza di questa grazia. Nella mente di Lutero questi due principî si compendiano in una sola formula: *credere fiduciosamente di avere un Dio misericordioso.* In questo modo

— come egli stesso esperimentò e predicò — è tolto l'interno dissidio nell'uomo, vinta l'oppressione di qualsiasi male, estinto il sentimento della colpevolezza, e acquistata la certezza dell'indissolubile unione con Dio Santo, nonostante l'insufficienza delle opere umane. « Ora io so e credo fermamente — e non ho timore di gloriarmene — che Dio, il sommo e l'Ottimo — è mio amico e mio padre — e che in ogni evento — Egli sta alla mia destra — e calma le onde e le tempeste — e tutto ciò che può recarmi dolore » (Lutero).

Null'altro si deve predicare fuorchè il Dio misericordioso, col quale Cristo ci ha riconciliati; non c'è bisogno di visioni o di estasi o di sentimenti eccezionali: tutto sta nel suscitare la fede, che è principio, mezzo e fine di tutta la religiosità. La « giustificazione » non è altro che la corrispondenza tra la parola e la fede; essa è il cardine della Riforma, e in sostanza vuol dire che mediante Cristo l'uomo acquista la pace e la libertà in Dio, diviene signore del mondo ed attua in sè stesso l'eternità.

La terza e l'ultima parte di questo rinnovamento è la grande trasformazione che esso introdusse nel culto, sia individuale che collettivo. È evidente che il culto individuale non può essere altro che la fede posta in atto. « Dio non ci domanda che la fede, e non tratta con noi che per la fede » — è una frase ripetuta le mille volte da Lutero. Dio è Dio — l'uomo non ha altro modo di servirlo che riconoscerlo come

tale e invocarlo come suo Padre. Tutte le altre vie che l'uomo cerca per giungere a Dio e per onorarlo, sono fallaci; tutte le altre relazioni che egli tenta di stabilire tra Dio e sè stesso, sono vane. Con ciò Lutero chiudeva per sempre una lunga serie di tentativi, ora animati dalla speranza, ora affannosi e disperati, e trasformava radicalmente tutto il culto. E la stessa trasformazione da lui iniziata nel culto individuale si estendeva al culto collettivo. Anche qui non c'è più posto che per la parola di Dio e per la preghiera. Ogni altra cosa ne è esclusa; la comunità cristiana non si raduna che per pregar Dio e confessar pubblicamente la sua fede con lodi ed azioni di grazia. Fuori di qui non c'è « culto » nel vero senso della parola.

In questi tre capi è contenuta tutta la sostanza della Riforma. Essa fu un rinnovamento, perchè non soltanto ritornava, e forse per vie imprevedute, al Cristianesimo primitivo, ma richiamava in luce molti elementi che tuttora esistevano, sebbene quasi ignorati e negletti, nel Cattolicismo occidentale.

Prima di passare ad altro argomento credo opportuno trattenermi sopra due punti. Dicevamo che la rinnovata comunità cristiana non celebra il culto in altro modo che colla preghiera e colla predicazione della parola di Dio. Ma per riferire fedelmente gli insegnamenti del Riformatore dobbiamo aggiungere che la Chiesa non è altro che la società dei fedeli, nella quale si predica secondo verità la parola di Dio; dei

Sacramenti non abbiamo niente da dire, perchè anche secondo Lutero il loro valore è tutto nella parola. Ma se la Chiesa non ha altri caratteri che la parola e la fede, pare che abbiano ragione quelli che dicono che la Riforma ha abolito la Chiesa visibile, e le ha sostituito una Chiesa invisibile. Ma questa affermazione non regge; la distinzione tra la Chiesa visibile e l'invisibile ha origine dal medio evo, anzi da Agostino.

Coloro che definirono la vera Chiesa come «il numero dei predestinati» ne affermarono necessariamente la perfetta invisibilità. Ma non così la definirono i riformatori tedeschi. Affermando che la Chiesa è la comunità della fede, nella quale è predicata secondo verità la parola di Dio, è innegabile che essi ne eliminarono tutti i caratteri tangibili e ne esclusero affatto la visibilità materiale. Ma — per servirci di un paragone — chi dirà che una comunità intellettuale, ad esempio una società di persone che proseguono il medesimo ideale scientifico o patriottico, è una comunità invisibile, perchè non possiede alcun carattere esterno, ed i suoi membri non si possono contare sulle dita? In questo senso neghiamo che la Chiesa evangelica sia una comunità invisibile. Essa è una comunità intellettuale, e perciò la sua «visibilità» si manifesta in diversi gradi e con maggiore o minor forza. Ci sono momenti in cui questa visibilità è inafferrabile, ed altri in cui si rivela con tutto il vigore di una grandezza sensibile. Con ciò

non vogliamo dire che essa mai si manifesti con caratteri precisi e concreti come la Repubblica di Venezia o il Regno di Francia — paragone che ad un grande dogmatico cattolico parve convenire a meraviglia alla sua Chiesa — ma i Protestanti debbono sapere che non appartengono ad una Chiesa invisibile, bensì ad una comunità spirituale, che dispone delle forze proprie di tali comunità, ad una comunità spirituale in terra, la quale si estende all'eternità.

Veniamo ora al secondo punto. Il Protestantismo afferma che oggettivamente la comunità cristiana ha il suo unico fondamento nell'Evangelo, e che l'Evangelo è contenuto nella Sacra Scrittura. Fin da principio gli fu opposto che, ammessa questa massima e la conseguente negazione di ogni autorità che decida sul contenuto dell'Evangelo e sul modo di ricavarlo dalla Sacra Scrittura, necessariamente si viene ad una universale confusione; del che fornisce ampia testimonianza la storia del Protestantismo, perchè ciascuno avendo facoltà di decidere quale sia « la vera interpretazione » dell'Evangelo, senza essere vincolato da tradizioni, da Papi o da Concilii, ed esercitando senza limiti il diritto del libero esame, non può più esistere unità o comunione, anzi non c'è più Chiesa possibile, ed è aperta inevitabilmente la via alla invasione dello Stato, ed a qualsiasi determinazione arbitraria. A ciò rispondiamo che senza dubbio sopra questi fondamenti non può sorgere una Chiesa col suo Santo Ufficio dell' Inquisizione, ed ammettiamo

che sia anche impossibile in questo caso definire i limiti materiali di una comunità, fondandosi sulla realtà dei fatti. Quanto poi alle comunità che sono opera dello Stato, od effetto di necessità storiche, crediamo non dovercene occupare, perchè ad esse non ispetta il nome di «Chiese» nel senso evangelico. *Il Protestantismo* — e questa è la soluzione — *tiene per fermo che l'Evangelo è cosa così semplice, così divina, e perciò appunto così veracemente umana, che il miglior modo per farne riconoscere i pregi è lasciargli piena libertà; così facendo, esso produrrà sicuramente nelle singole anime la stessa esperienza e la stessa fede.* Su questo punto i riformatori possono essersi ingannati; ammettiamo che in individui diversi per indole e per educazione l'Evangelo possa produrre effetti diversi, ma finora nulla prova che ciò faccia torto al Protestantismo. Tra i Cristiani evangelici si è venuta formando ed è tuttora in vigore una vera comunione spirituale, fondata sulla concordia nei principii capitali della fede e nella loro applicazione ai molteplici casi della vita. Questa comunione comprende i Protestanti tedeschi e di altre nazioni, i Luterani, i Calvinisti ed altre confessioni. In tutti costoro, in quanto siano cristiani non soltanto di nome, vive qualche cosa di comune, che ha pregio ed importanza molto maggiore che non le differenze che li separano. Questa comunanza li mantiene fedeli all'Evangelo e li salva dal moderno Paganesimo e dal ritorno al Cattolicismo. Ma d'altro non c'è bi-

sogno, e i Protestanti respingono qualsiasi altro vincolo; perocchè quella comunione di cui abbiamo parlato non è un vincolo, ma la condizione della loro libertà. Ed a chi loro dice: «voi siete divisi: tante teste, tante opinioni» — essi rispondono: «così è, ma noi non desideriamo che sia altrimenti: al contrario, noi vorremmo anche maggiore libertà ed individualità di dottrina e di manifestazione; le necessità storiche da cui sono sôrte le Chiese nazionali e le Chiese libere ci hanno imposto troppi vincoli e troppe leggi, benchè queste non siano state proclamate come volontà di Dio; noi vorremmo maggior fiducia nell'intima forza e nella potenza unificatrice dell'Evangelo, al cui trionfo giova meglio il libero conflitto degli spiriti che non l'autorità tutoria; noi vogliamo essere un Regno spirituale, e non rimpiangiamo affatto l'abbondanza dell'Egitto; noi sappiamo bensì che per ragioni di ordine e di educazione deve esistere una società religiosa visibile; noi le saremo ossequenti finchè essa risponderà ai suoi fini e ci parrà degna del nostro ossequio; ma in essa non è il nostro cuore, perchè una società che oggi ha la sua ragion d'essere, domani in altre condizioni sociali e politiche può essere sostituita da una società nuova. Chi appartiene ad una siffatta Chiesa, è come se non appartenesse ad alcuna; la nostra Chiesa non è la piccola comunità di culto a cui siamo ascritti, ma la *Societas fidei* di cui i membri sono dappertutto, anche tra i Greci ed i Romani». Questa è la risposta

evangelica all'accusa di « disgregamento » che si muove al Protestantismo; questo è il linguaggio della libertà protestante. Ma ora è tempo di ritornare all'esposizione dei caratteri essenziali del Protestantismo.

2. Il Protestantismo non fu soltanto una Riforma, ma anche una *Rivoluzione*. Considerato giuridicamente, tutto il sistema ecclesiastico contro il quale Lutero si ribellò, esigeva l'obbedienza incondizionata. Esso era in Occidente un corpo di leggi pari a quelle dello Stato. Quando Lutero bruciò la bolla pontificia, compì un atto rivoluzionario, rivoluzionario non nel senso tristo della parola, cioè nel senso di ribellione contro una legge positiva che sia nello stesso tempo legge morale, ma nel senso di una violenta affermazione contraria ad una condizione legale esistente. Tale fu appunto l'indole del novo movimento, che fu di protesta in parole ed in fatti contro i seguenti principii:

In primo luogo, la Riforma protestava contro tutto il sistema gerarchico e sacerdotale della Chiesa, ne domandava l'abolizione e l'aboliva effettivamente, facendo di ogni Cristiano un sacerdote e sostituendo agli ordini preesistenti un ordine nuovo, che doveva essere il prodotto spontaneo della comunità. Quanto vasti siano stati gli effetti di questa innovazione, e quanto profondamente essa invadesse tutte le relazioni esistenti, non è cosa che si possa esporre in poche parole; ci sarebbe materia a discorrere per più ore. E così pure non possiamo qui trat-

tenerci a spiegare in che modo si siano effettivamente stabiliti i nuovi ordinamenti nelle Chiese evangeliche; ciò è cosa che non ha valore di principio; quello che in linea di principio importa assodare è *l'abolizione del «diritto divino» della Chiesa.*

In secondo luogo, la Riforma protestava contro ogni autorità formale ed esterna nella Chiesa, ossia contro l'autorità dei Concilii, dei preti e di tutta la tradizione ecclesiastica; non c'è che una autorità la cui manifestazione è tutta interna, e questa è il fondamento stesso del Cristianesimo, ossia l'Evangelo. Perciò Lutero protestò anche contro l'autorità che si attribuiva alla lettera della Bibbia: ma questo è un punto sul quale, come vedremo in sèguito, nè Lutero, nè gli altri riformatori non ebbero un'idea chiara, e perciò non seppero dedurne le conseguenze che dovevano scaturire dalla loro concezione teorica.

In terzo luogo, la Riforma protestava contro tutto il culto tradizionale, contro il ritualismo, contro ogni forma di devozione esterna. Non ammettendo essa, come abbiamo veduto, nessuna forma di culto specifico, negando ogni valore a qualsiasi sacrifizio o servizio materiale alla Divinità, alla messa ed a qualsiasi atto avente per fine l'acquisto della grazia di Dio e la salvezza dell'anima, doveva inevitabilmente abolire tutto il culto tradizionale colle sue pompe, colle sue opere più o meno sante, col suo apparato cerimoniale e colle sue processioni. Qualche parte di queste forme esterne parve doversi conservare

per ragioni estetiche o pedagogiche; ma questa è una questione affatto secondaria.

In quarto luogo, la Riforma protestava contro il sacramentarismo. Essa fece eccezione per il battesimo e l'eucaristia, come istituti della Chiesa primitiva, anzi come opera del Signore; ma volle che fossero considerati o come simboli e signi di riconoscimento, o come atti che ricevono valore unicamente dalle parole di remissione dei peccati dalle quali sono accompagnati. Tutti gli altri sacramenti furono aboliti, e con essi, quella idea cattolica secondo la quale la grazia e l'aiuto divino si acquistano quasi a porzioni e sono misteriosamente contenuti in certi oggetti materiali. Al sacramentarismo essa oppose la parola, ed all'idea della grazia accessibile a porzioni l'affermazione che la grazia è una sola, e consiste nel possedere Dio stesso, che è il Padre di misericordia. Lutero nella sua « Cattività di Babilonia » negò recisamente tutto il sacramentarismo, e ciò fece non perchè la sua cultura superasse la media del suo tempo — chè al contrario egli non era esente da superstizioni, a cui dobbiamo certe sue affermazioni stranissime — ma perchè aveva sperimentata in sè stesso la fallacia di ogni sorta di « grazia » che non dia all'anima il possesso del Dio vivente. Perciò, secondo lui, tutta la dottrina dei sacramenti era nello stesso tempo una offesa alla maestà di Dio ed un asservimento delle anime.

In quinto luogo, la Riforma protestava contro la doppia morale, contro la morale « superiore », contro l'idea che il non valersi di certi doni e di certe forze della creazione sia cosa singolarmente grata a Dio. I riformatori sentivano quant'altri mai la caducità e vanità del mondo e dei suoi piaceri; sarebbe errore immaginarsi Lutero come un uomo moderno che preme la terra lieto e sicuro di sè stesso; in lui è piuttosto, come nell'uomo del medio evo, un intenso desiderio di separarsi dal mondo, di abbandonare questa valle di lacrime. Ma essendo egli persuaso che dall'uomo Dio non vuole altro che la fiducia, ebbe anche della posizione del Cristiano nel mondo un concetto affatto diverso da quello degli austeri monaci dei secoli precedenti. Poichè i digiuni e l'ascetismo non hanno alcun pregio al cospetto di Dio e non giovano affatto al prossimo, poichè Dio è il Creatore di ogni cosa, il meglio che l'uomo possa fare è starsi in quel posto in cui Dio lo ha collocato. E da questa tesi Lutero ricavò una contentezza e fiducia nell'ordine delle cose di quaggiù, che contrastano colla sua tendenza all'ascetismo e finiscono col vincerla. Così egli pone la massima decisiva, che tutte le condizioni umane — l'autorità, il matrimonio e via dicendo, fino alla condizione servile — sono volute da Dio e sono di conseguenza vere condizioni spirituali istituite per il servizio di Dio: una brava fantesca vale più di un monaco in contemplazione. Al Cristiano non bisognano artifizi e sottigliezze per

trovare la sua via; basta che eserciti la pazienza e l'amor del prossimo nella condizione in cui Dio lo ha posto. Di qui risulta per lui l'idea del diritto per sè stante di tutti gli istituti e poteri del mondo: non è vero che bisogni unicamente tollerarli, e che soltanto dalla Chiesa essi siano investiti di una specie di diritto di esistere; no, essi hanno il loro proprio diritto, e costituiscono il campo nel quale il Cristiano manifesta il suo amore e la sua fede; essi devono essere rispettati anche quando intorno ad essi non si conosca la rivelazione di Dio nell'Evangelo.

Così l'uomo che per suo sentimento personale non domandava nulla al mondo, l'uomo che non viveva che per la vita eterna, liberò l'umanità dall'ascetismo. Egli è il vero fondatore della vita dei nuovi tempi; egli ha dischiuso agli uomini la libera visione del mondo, ed ha dato loro la quiete della coscienza in ogni sorta di lavoro terreno. Questo è il frutto dell'opera sua; egli non mondanizzò la religione, ma la concepì in modo così profondo e severo, da farla penetrare dappertutto, nello stesso tempo in cui era liberata da ogni esteriorità.

CONFERENZA XVI.

La religione cristiana nel Protestantismo.

(*cont.*)

Fu posta più d'una volta la questione, se ed in quale misura la Riforma debba ritenersi come opera del genio germanico. Noi non possiamo qui addentrarci nell'esame di questo complicato problema; ci pare tuttavia di poter affermare che le cause intime che decisero dell'opera di Lutero non hanno a che fare colla sua nazione, ma che le conseguenze che per opera sua ne derivarono, sia positive che negative, rivelano l'uomo tedesco ed appartengono alla storia della Germania. Dal momento in cui i Tedeschi tentarono di mettere d'accordo la religione tradizionale coll'indole della loro nazione, cioè dal secolo XIII, essi iniziarono la preparazione della Riforma. E se a ragione diamo il nome di Greco al Cristianesimo orientale, e di Romano al Cristianesimo occidentale e medioevale, ci pare che

al Cristianesimo riformato convenga il nome di Germanico, nonostante Calvino, perchè Calvino fu discepolo di Lutero, e la sua dottrina produsse i suoi effetti più durevoli non tra i popoli latini, ma in Inghilterra, in Iscozia e nei Paesi Bassi. I Tedeschi, mediante la Riforma, hanno segnato un periodo nuovo nella storia generale della Chiesa; il che non potrebbe dirsi degli Slavi.

La negazione dell'ascetismo, che per i Tedeschi non fu mai, come fu per altri popoli, il supremo ideale, e la protesta contro la religione come autorità esterna, possono spiegarsi come effetti sia dell'Evangelo di Paolo che del genio germanico. Ma la nazione tedesca sente che l'ardore della predicazione, che procede dal cuore, e la franchezza della polemica di Lutero sono una schietta emanazione dell'anima germanica.

Nella precedente lezione abbiamo accennato alle principali questioni che furono oggetto della vigorosa ed efficace protesta di Lutero. Di altre cose dovremmo anche parlare, ad esempio, della critica negativa che egli, sopratutto all'inizio della sua opera riformatrice, diresse contro tutta la terminologia dogmatica, le sue formule e le sue espressioni dottrinali. A dirla in breve, egli protestò perchè voleva ricondurre la religione cristiana alla sua purezza primitiva di religione senza preti e senza sacrifizi, senza autorità

esterna e senza leggi, senza sacre cerimonie, senza nessuna di quelle catene che collegavano il mondo di qua al mondo di là. Con questa revisione la Riforma risaliva non soltanto oltre il secolo XI, od oltre il secolo IV o il II, ma fino alle origini della religione. Anzi essa fece di più, e senza saperlo abolì o modificò certe forme che già esistevano nell'evo apostolico, come la disciplina dei digiuni, l'istituzione dei vescovi e dei diaconi, la tradizione del millennio, ecc.

Ma quale relazione esiste tra l'Evangelo e l'opera della Riforma e della Rivoluzione protestante considerata nel suo complesso? Crediamo di poter affermare che nei quattro punti principali da noi toccati nella precedente lezione l'Evangelo fu realmente risuscitato, nella sua spiritualità e nel suo dominio dell'uomo interno, nell'idea fondamentale del Dio di misericordia, nel culto in ispirito e verità e nella idea della Chiesa, intesa come la comunione della fede. C'è bisogno che dimostriamo la nostra affermazione nei particolari, o ci lasceremo trarre ad una falsa opinione, per il fatto che un Cristiano del secolo XVI o del XIX appare diverso da un Cristiano del I secolo? A noi pare indubitabile che la religiosità interna e l'individualismo, suscitati dalla Riforma, corrispondono allo spirito dell'Evangelo. Inoltre la dottrina della giustificazione, come è concepita da Lutero, nonostante le differenze secondarie, non soltanto riproduce nei punti fondamentali l'idea di Paolo, ma nella sua finalità coincide esattamente colla predicazione

di Gesù. Per Lutero come per Gesù Cristo ciò che sopratutto importa è sapere che Dio è il Padre, e che possediamo in lui il Dio di misericordia, è la consolante fiducia nella sua provvidenza e nella sua grazia, è la fede nella remissione dei peccati. Ed anche nei tempi più tristi della ortodossia luterana un Paolo Gerhardt nei suoi inni: — « Se Dio è con me, sia tutto il mondo contro di me » — « Mostraci le tue vie » ed in altri — seppe esprimere questa persuasione fondamentale evangelica in modo così bello e vigoroso, da farci riconoscere come essa si fosse sostanziata nel Protestantismo. Ed anche il principio che il culto non consiste in altro che nel confessare Dio con lodi e preghiere, e che anche l'amore operoso del prossimo è culto di Dio, è tolto direttamente dall'Evangelo e dalle deduzioni che già ne trasse Paolo. In ultimo, l'idea che l'unità della chiesa è costituita dallo Spirito Santo e dalla fede, e che la Chiesa è una comunione spirituale di fratelli e sorelle, è perfettamente conforme all'Evangelo, e fu espressa da Paolo con mirabile chiarezza. L'aver restaurato questi principii, e l'aver riconosciuto in Gesù Cristo l'Unico Redentore, dà alla Riforma il diritto di denominarsi *evangelica,* nel senso più rigoroso del vocabolo, e finchè questi principii rimangono la guida delle Chiese protestanti, esse possono a buona ragione, nonostante qualsiasi traviamento od aggiunta di elementi estranei, chiamarsi Chiese evangeliche.

Ma nell'opera luminosa della Riforma non mancano le ombre, che facilmente si scoprono se ricerchiamo quello che essa costò, ed in qual misura essa applicò i suoi principii.

1) Nella storia non vi sono conquiste gratuite, e i benefizi di un vasto movimento storico si pagano a gran prezzo. Che cosa ci è costata la Riforma? Dovremmo dire innanzi tutto che la Riforma, non avendo conquistato che una parte dell'Europa, distrusse l'unità della civiltà occidentale; ma di ciò non terremo conto, perchè questo danno fu ampiamente compensato dalla varietà e libertà di evoluzione civile che essa produsse. Ma il danno più grave derivò dalla necessità di stabilire le nuove Chiese come *Chiese di Stato*. Senza dubbio, una Chiesa che sia per sè stessa uno Stato, come la Cattolica, è cosa assai peggiore, e quelli che appartengono ad una siffatta Chiesa non hanno alcuna ragione di contrapporla trionfalmente alle *Chiese di Stato*. Tuttavia non si può negare che queste Chiese — che del resto non sono soltanto una conseguenza della ribellione protestante contro l'autorità ecclesiastica, ma già si venivano preparando nel sec. XV — furono causa di non lievi traviamenti. Esse hanno indebolito nelle comunità evangeliche il sentimento della responsabilità e l'attività spontanea, suscitando il non ingiustificato sospetto che la Chiesa fosse una istituzione dello Stato e dovesse prender norma da esso.

Da qualche decina d'anni molto si è fatto per togliere ogni ragione a questo sospetto e per

dare alla Chiesa maggiore indipendenza; ma il progresso che si è compiuto è insufficiente; bisogna sopratutto pensare a rendere più libere le singole comunità. Non è da pensare a rompere violentemente ogni legame collo Stato, perchè le Chiese devono allo Stato anche qualche benefizio; ma si deve favorire l'evoluzione già iniziata. In questo senso la molteplicità delle Chiese non è un male, perchè serve mirabilmente a ricordare che tutte queste forme sono arbitrarie.

Inoltre, era inevitabile che la Riforma, per contrapporsi al Cattolicismo, insistesse sulla internità della religione e sulla *Sola fides*; ma formulare una dottrina in recisa opposizione ad un'altra è sempre pericoloso. Alla gente volgare non dispiaceva sentire che le buone opere non sono necessarie, anzi che sono un pericolo per l'anima. Del troppo comodo equivoco che di qui derivò, Lutero non è responsabile; ma fin da principio ci fu molto a ridire sulla morale rilassata delle Chiese riformate tedesche, e sulla loro mancanza di serietà nell'opera di santificazione. Le parole: « Se mi amate, osservate i miei comandamenti » furono contro ogni ragione messe in disparte. Spetta al Pietismo il merito di aver restituito a questa massima la sua importanza capitale. Fino a questo tempo, in opposizione alla dottrina cattolica della giustificazione per le opere, la bilancia della vita era precipitata dalla parte opposta. Ma la religione non è soltanto una disposizione dell'anima, bensì,

anche un'azione; è la fede che si manifesta nella santità e nell'amore. Di ciò devono sempre più persuadersi i Cristiani evangelici, per rendersi superiori ad ogni censura.

In relazione a ciò che si è detto c'è ancora da fare un'altra considerazione. La Riforma abolì, e doveva abolire, il Monachismo. Con ragione essa affermò che l'obbligarsi con voti perpetui all'ascetismo è temerità; con ragione essa dichiarò che qualsiasi occupazione mondana, a cui l'uomo coscienziosamente attende al cospetto di Dio, è uguale, anzi superiore al Monachismo. Ma di qui derivò una conseguenza che Lutero non aveva preveduto nè voluto: il Monachismo, anche nella forma in cui è consentaneo, anzi necessario alla vita evangelica, scomparve affatto. Ma ogni comunità abbisogna di persone che vivano unicamente per lo scopo che essa si propone; così anche la Chiesa non può fare a meno di uomini che volontariamente abbandonino ogni altra occupazione e rinuncino al mondo per dedicarsi al servizio del prossimo, non già perchè questa occupazione sia più nobile, ma perchè è necessaria, e perchè una Chiesa vivente deve produrre e favorire anche queste vocazioni. Ma nelle Chiese evangeliche queste vocazioni furono impedite dal contegno di risoluta opposizione che esse dovettero assumere contro il Cattolicismo. Fu questo un danno grave, non compensato dalla pietà semplice e schietta che è pregio delle famiglie veramente evangeliche. Ma i Protestanti possono rallegrarsi, perchè nel secolo XIX qualche

cosa si è già fatto per riparare a questa perdita. L'istituzione delle diaconesse ed altre opere congeneri tendono a restituire alle Chiese evangeliche uno strumento di cui esse fecero getto in altri tempi, perchè non potevano accettarlo nella forma che allora aveva. Ma c'è molto altro da fare, che s'impone come una necessità.

2) Non soltanto la Riforma dovette pagare a gran prezzo le sue conquiste, ma non potè neppure prevedere tutte le conseguenze delle sue nuove premesse, e guidarle diritte al loro fine. Non vogliamo già farle carico di non aver saputo creare in ogni campo qualche cosa di assoluto e di duraturo, perchè sarebbe assurdo desiderare l'impossibile. Ma è innegabile che la Riforma lasciò le cose a mezzo, anche dove i suoi primi atti decisivi avevano suscitato le maggiori e più legittime aspettazioni. A ciò contribuirono molte cause. Dopo l'anno 1529 bisognò costituire in gran fretta le Chiese evangeliche nazionali; bisognò condurre a termine quest'opera mentre molti elementi erano ancora fluttuanti. Si aggiunga che la diffidenza verso quelli che ora diremmo radicali, o meglio eccessivi, indusse la Riforma a combattere energicamente certe tendenze che avrebbe potuto secondare utilmente per un buon tratto. Lutero non volle accettare in nulla il concorso di tali tendenze, anzi prese a diffidare delle sue stesse opinioni, quando per caso coincidessero con quelle degli «eccessivi»; fu questo un errore di cui le Chiese evangeliche sperimentarono le amare

conseguenze nella seconda metà del secolo XVIII. Diremo anzi di più, a rischio di passare per detrattori di Lutero: quest'uomo di genio possedeva una fede vigorosa come quella di Paolo, e ciò gli diede una meravigliosa potenza sopra le anime, ma per intelletto e per coltura non era pari al suo tempo. Il secolo XVI non era una età di fede ingenua, ma una età profondamente agitata e progressiva, nella quale la religione non poteva nè doveva rimanere estranea ad alcuna delle potenze spirituali. Nel tempo in cui egli visse, bisognava che egli fosse non soltanto il Riformatore, ma il Duce ed il Maestro; toccava a lui solo creare, almeno nelle grandi linee, una nuova concezione del mondo e della storia per le generazioni venture; perocchè non c'era alcuno che potesse aiutarlo, e le genti non volevano ascoltare altri che lui. Ma a lui mancava il possesso pieno e sicuro di tutte le cognizioni del suo tempo. La sua somma ed unica massima era il ritorno alle origini, la restaurazione dell'Evangelo; e fin dove bastavano l'intuizione e l'esperienza interna egli conseguì il suo fine; egli fece anche pregevoli studi storici, e diede battaglia con successo trionfale ai dogmi tradizionali. Ma una sicura conoscenza della storia di quei dogmi al suo tempo non era ancora possibile, ed a maggior ragione non era possibile una cognizione storica del Nuovo Testamento e del Cristianesimo primitivo.

Ed è meraviglioso che ciò nonostante Lutero abbia saputo penetrar così addentro nelle cose

e giudicarle così giustamente, come appare a chi legga le sue prefazioni ai libri del Nuovo Testamento od il suo libro « Delle Chiese e dei Concilii ». Ma infiniti problemi, non che saperli sciogliere, egli non conobbe affatto; a lui era dunque impossibile sceverare il nucleo dall'involucro esterno, la sostanza originaria dalle parti estranee aggiuntevi dal tempo. Qual meraviglia dunque che la Riforma, considerata come dottrina e come concezione della storia, si riveli deficiente, e che dove essa non discerneva alcun problema le sue idee ci appaiono confuse? Essa non poteva nascere adulta ed armata come Minerva dal cervello di Giove; come sistema dottrinale essa non poteva dare altro che le premesse lasciando all'avvenire il dedurne le conseguenze. Ma mentre la Riforma si ordinava rapidamente in forti Chiese nazionali, correva pericolo di perdere l'attitudine a progredire.

Per dare un'idea dei traviamenti della Riforma e degli ostacoli che essa creò a sè stessa, ci restringeremo ad alcuni punti principali. In primo luogo, Lutero non ammetteva che l'Evangelo, anzi ciò che nell'Evangelo ha forza di obbligare e di affrancare le coscienze, ciò che tutti, anche i servi e le ancelle, possono comprendere. Ma egli accettò come appartenenti all'Evangelo i dogmi della Trinità e delle due nature di Cristo — dogmi che egli non poteva sottoporre al cimento della critica storica — ed accolse anche dogmi nuovi; a dirla in breve, egli non seppe far distinzione tra il dogma e l'Evangelo, e in

questo punto rimase molto inferiore a Paolo. Per questa via non si poteva togliere di mezzo l'intellettualismo, ed infatti si formò *ex novo*, come necessaria alla salvazione, una dottrina scolastica, e i Cristiani furono novamente divisi in due classi, quelli che intendevano la dottrina, e quelli che per intelligenza di essa dovevano rimettersene ai primi, e rimanevano perciò in condizione di pupilli.

In secondo luogo, Lutero teneva per fermo che « la parola di Dio » è unicamente quella che rinnova e quasi crea una seconda volta l'uomo interno, ossia il messaggio della grazia spontanea di Dio in Gesù Cristo. Nei momenti principali della sua vita egli si dimostrò sempre libero da ogni ossequio servile alla lettera, e benissimo seppe distinguere tra l'Evangelo e la Legge, tra l'Antico ed il Nuovo Testamento, e perfino tra le varie parti del Nuovo Testamento. Egli escludeva tutto ciò che non fosse la sostanza della Sacra Scrittura, ossia quella luce che irradia da essa, quella forza che domina le anime. Tuttavia egli non seppe andare fino alle ultime conseguenze, ed in più di un caso, nel quale a lui era parso che anche la lettera avesse il suo valore, impose l'ossequio a « ciò che sta scritto », e lo impose in modo perentorio, immemore che egli stesso, rispetto ad altri luoghi della Sacra Scrittura, aveva affermato che le coscienze non devono essere schiave « di ciò che sta scritto ».

In terzo luogo, la grazia è la remissione dei peccati, e per conseguenza la certezza del Dio di misericordia, della vita e della salvazione; Lutero lo affermò le cento volte, aggiungendo che l'efficacia è tutta nella parola; si tratta dell'unione dell'anima con Dio nella fiducia e nella venerazione figliale, ottenuta per mezzo della parola di Dio, ossia di una relazione personale. Eppure egli è lo stesso uomo che si lasciò irretire in deplorevoli controversie intorno ai mezzi della grazia, intorno alla cena eucaristica ed al battesimo dei bambini, in controversie nelle quali correva pericolo di scambiare nuovamente il suo elevato concetto della grazia col concetto cattolico, e di perdere di vista la sua idea fondamentale che la grazia è cosa puramente spirituale, e che al paragone della parola e della fede tutto il resto è indifferente. E così egli lasciò purtroppo alla Chiesa da lui fondata una funesta eredità.

In quarto luogo, non senza ragione le Chiese che in breve tempo sorsero in opposizione alla Chiesa Romana, quasi come necessaria reazione all'oppressione cattolica, riconobbero la propria verità e legittimità nella restaurazione dell'Evangelo. Ma queste Chiese vennero identificando, quasi nascostamente, l'Evangelo colla loro propria dottrina, e nello stesso modo si insinuò in esse questa persuasione: Noi — ossia le nuove Chiese indipendenti — siamo *la vera Chiesa.* Ed anche Lutero, sebbene non dimenticasse mai che la vera Chiesa è la santa comunione dei

fedeli, tuttavia non ebbe una idea ben chiara della relazione esistente tra questa vera Chiesa e la Chiesa visibile novellamente costituita: perciò coll'andar del tempo si radicò sempre più nelle menti il malaugurato equivoco: « Noi siamo *la vera Chiesa,* perchè possediamo *la vera dottrina* ». Da allora in poi, per non dire delle tristi conseguenze dell'intolleranza e della cecità volontaria, si venne facendo sempre maggiore quella fatale separazione tra teologi e pastori da una parte e laici dall'altra, della quale già abbiamo parlato. Non in teoria soltanto, ma anche in pratica, si formò come nel Cattolicismo una doppia cristianità, e questo male, nonostante gli sforzi in contrario fatti dal Pietismo, esiste tuttora; il pastore ed il teologo devono rappresentare *tutta la dottrina,* devono essere *ortodossi*; quanto ai laici basta che ne posseggano i punti capitali, e non attentino all'ortodossia. Ora non è molto mi fu raccontato che un personaggio assai noto, parlando di un certo teologo alquanto eterodosso, disse che avrebbe desiderato di vederlo passare dalla Facoltà di teologia in quella di filosofia, « perchè così in luogo di un teologo incredulo, avremmo un filosofo credente ». Questa è una osservazione perfettamente logica, se si considera che nelle Chiese evangeliche la dottrina è una cosa stabilita una volta per sempre, ma sebbene sia obbligatoria per tutti, è tanto ardua che non si può nemmeno pensare che i laici siano in grado di affermarla e difenderla. Ma se si continua in questa via, e tanto più se

aumentano e si consolidano le altre cause di confusione, c'è pericolo che il Protestantismo si riduca ad essere una meschina contraffazione del Cattolicismo. Dico meschina contraffazione, perchè gli mancheranno sempre due cardini del Cattolicismo, cioè il Papa ed il clero regolare. L'autorità incondizionata che il Papa ha sopra i cattolici non può essere sostituita nè dalla lettera della Bibbia, nè dalla confessione contenuta nel simbolo protestante; quanto al clero regolare o Monachismo, è una istituzione alla quale il Protestantismo non può più ritornare. Esso conserva le sue Chiese nazionali ed i suoi ecclesiastici coniugati; ma se le Chiese evangeliche si propongono di rivaleggiare col Cattolicismo, il paragone è tutto a loro danno.

Signori! Il Protestantismo, grazie al Cielo, non è ancora ridotto a così mal partito che sia da temere la prevalenza irreparabile di quei difetti e di quegli errori, che recò seco fin dalle origini, e quindi la sua totale corruzione o la sua fine. Anche quelli tra noi i quali pensano che la Riforma del secolo XVI è un fatto che non ammette continuazione, non intendono con ciò rinunciare alle idee fondamentali e decisive di essa; c'è un vasto campo nel quale tutti i veri Cristiani evangelici possono trovarsi d'accordo. Ma quelli che non vedono che la prosecuzione della Riforma, nel senso della pura intelligenza della parola di Dio, è per il Protestantismo una questione vitale — e questa prosecuzione ha già dato buoni frutti nella Unione

evangelica — concedano almeno quella libertà di cui si fece campione Lutero nei suoi giorni migliori: « Lasciamo che gli spiriti si incontrino e vengano a conflitto tra loro; se ne nascerà qualche male, è legge della guerra; ogni battaglia ha i suoi morti e i suoi feriti, ma a chi combatte onoratamente non mancherà la corona ».

Il cattolicizzarsi delle Chiese evangeliche — non intendo con ciò che esse ritornino al Papa, ma che divengano Chiese fondate sulla legge, sul dogma e sul cerimoniale — è un pericolo imminente, perchè tre grandi forze concorrono a spianargli la via. La prima è l'indifferenza delle moltitudini. L'indifferenza religiosa sospinge la religione verso l'autorità e verso la tradizione, verso la gerarchia ecclesiastica e verso il cerimoniale. Essa favorisce questa tendenza, per avere ragione di lagnarsi della esteriorità della religione, della sua inettitudine a progredire, e delle « usurpazioni » degli ecclesiastici; chi è indifferente in materia religiosa trova modo di conciliare l'ossequio al culto esterno colle accuse, col disprezzo e collo scherno verso ogni manifestazione vivente della religione; egli non intende affatto il Cristianesimo evangelico, e il suo istinto lo trae a deprimerlo ed a lodare per contrapposto il Cattolicismo. In secondo luogo è da tener conto di quello che abbiamo definito « religione naturale »; coloro che vivono di timore e di speranza, coloro che nella religione cercano sopratutto l'autorità, ed amano liberarsi

da ogni responsabilità personale, facendo quasi un contratto di assicurazione sull'altra vita, coloro per i quali la religione è un accessorio della vita, opportuno nei momenti solenni o nei momenti tristi, coloro che in essa non vedono che una forma estetica, od un rimedio d'urgenza per i mali della vita, in attesa di quel gran rimedio che è il tempo, tutti costoro senza saperlo sospingono la religione verso il Cattolicismo; essi vogliono nella religione qualche cosa di stabile, e non le chiedono questo soltanto, ma aiuti e stimoli di ogni sorta; il Cristianesimo evangelico non fa per loro, e se esso esaudisse tutti i loro desiderii, diverrebbe il Cristianesimo cattolico. La terza forza — lo dico mal volentieri, ma non posso tacerlo — è lo Stato. Non si può fargli carico se esso nella religione e nelle Chiese pregia specialmente l'elemento conservativo e gli effetti accesorî di esso, cioè lo spirito di pietà, di obbedienza e di ordine. Ma appunto perciò esso esercita sulle Chiese una pressione nel senso già detto, protegge tutto ciò che esse hanno di stabile e cerca di difenderle da ogni movimento interno che possa mettere in forse la loro unità e la loro « utilità pubblica »; anzi più d'una volta ha tentato di fare della religione una specie di polizia e di giovarsene per mantenere l'ordine pubblico. Si può scusare lo Stato, che cerca gli strumenti della sua potenza dove gli pare di trovarli; ma la Chiesa non deve acconciarsi a divenire un utile strumento, perchè, per non dire delle altre conseguenze esiziali per la

sua dignità e per il suo fine, essa per questa via si incammina a divenire una istituzione esterna nella quale l'ordine prevale sullo spirito, la forma sopra la sostanza, l'obbedienza sopra la verità.

Contro queste tre forze così diverse bisogna difendere vigorosamente la dignità e la libertà del Cristianesimo evangelico. La teologia da sola non basta; ci vuole la perseveranza e la saldezza del carattere cristiano. Le Chiese evangeliche subiranno un regresso, se non oppongono resistenza. Se da consorzi così liberi e spontanei come furono le Chiese fondate da Paolo, trasse origine la Chiesa cattolica, chi può assicurare che anche queste Chiese, che ebbero origine nella « libertà del Cristiano », non divengano « cattoliche » ?

Ma l'Evangelo non perirà per questo, e la storia ce ne è mallevadrice. Esso è come un filo rosso nella trama di un tessuto, il quale sempre si trova qua e là, e sempre può districarsi dagli altri fili che lo allacciano. Anche nei templi della Chiesa Romana e della Greca, esternamente magnifici ma internamente in rovina, la fiamma dell'Evangelo non è spenta. « Procedi animosamente, e nel più profondo recesso troverai l'altare e la sacra lampada che arde inestinguibile! » L'Evangelo si è associato alle speculazioni ed al misticismo dei Greci, e non è perito: l'Impero universale di Roma se lo è appropriato, ma non ha potuto distruggerlo; anzi di qui è uscita la Riforma! La dogmatica,

le forme del culto si son trasformate; ma le anime più ingenue e i più profondi pensatori furono conquistati dall'Evangelo; esso fu caro al Poverello d'Assisi ed al Newton. Esso sopravvisse alle variazioni dell'idea generale del mondo, si svestì, come di spoglie consunte, di forme e di idee che un tempo parvero sacre; partecipò a tutti i progressi della civiltà, si spiritualizzò, e dalle vicende storiche imparò ad applicare con maggior sicurezza i suoi principii morali. Nella sua solenne semplicità originaria fu in ogni tempo il consolatore di migliaia di uomini, alleviò i loro travagli, rese loro la libertà spirituale. Con ragione dicevamo che l'Evangelo è la cognizione e la confessione di Dio Padre, la certezza della salvazione, la giocondità e l'umiltà che viene da Dio, l'amore operoso del prossimo; è essenziale per questa religione che non si disgiunga mai la persona e l'opera di chi la fondò dalla rivelazione che di lui rimane, poichè la storia dimostra che l'Evangelo non ha mai perduto del suo vigore, che vive e si manifesta perennemente.

Parrà forse a taluno che avrei dovuto parlare delle condizioni presenti, e delle relazioni dell'Evangelo colla odierna civiltà intellettuale, colla nostra concezione del mondo e coi problemi universali dell'oggi. Ma per venire a qualche conclusione positiva sopra questo argomento, ci sarebbe voluto assai più tempo di quello che ho occupato in queste poche lezioni. Ma per quel che riguarda la sostanza della cosa credo di aver

detto ciò che era necessario; *perchè nella storia della religione dopo la Riforma, non è avvenuto nulla di veramente nuovo*. La nostra cognizione dell'universo si è trasformata da capo a fondo — ogni secolo dopo la Riforma, e specialmente i due ultimi, segna un grande progresso — ma alle forze ed alle idee fondamentali della Riforma, considerate sotto l'aspetto religioso e morale, nulla si è aggiunto nè tolto. Basta che ne abbiamo una cognizione esatta, e che le applichiamo animosamente; la scienza moderna non ha contro di loro alcuna difficoltà *nuova* da opporre. *Le vere difficoltà che contendono il campo alla religione dell'Evangelo, sono sempre le stesse*. Contro di esse noi non abbiamo da opporre alcuna «dimostrazione», perchè le nostre dimostrazioni in questo caso non sono che varianti delle nostre convinzioni. Ma le vicende storiche degli ultimi tempi hanno aperto un vasto campo nel quale la fratellanza cristiana si manifesterà in ben altro modo che non abbia saputo o potuto fare nei secoli passati; questo campo è la questione sociale. È questo un problema formidabile, e quanto più ci avvicineremo alla soluzione di esso, tanto più ci sentiremo preparati alla lieta soluzione del più arduo problema, quello *del senso della vita*.

Signori! Non c'è che la religione, ossia l'amore di Dio e del prossimo, che possa dare un senso alla vita; alla scienza ciò si chiede invano. Ad un uomo che per trent'anni si è occupato di queste cose, si può concedere di parlare dell'e-

sperienza propria. La scienza pura è cosa sublime; guai a chi la dispregia od ottunde in sè stesso il senso della conoscenza! Ma alle questioni: «donde veniamo? dove andiamo? perchè siamo al mondo?» essa non sa rispondere più di quel che sapesse due o tremila anni fa. Essa ci dà ragione dei fatti, scopre le contraddizioni, coordina i fenomeni e corregge le illusioni dei nostri sensi e delle nostre rappresentazioni. Ma dove e come abbiano principio la curva dell'universo e quella della nostra vita — le due curve di cui essa non ci mostra che una parte — e dove conducano queste curve, la scienza non ce lo sa dire. Ma se noi con ferma volontà affermeremo le virtù ed i valori che risplendono sui culmini della nostra vita interna, che sono il nostro sommo bene, anzi il nostro *Io* stesso, se con serietà e coraggio li riconosceremo, anche nei fatti, come l'unica realtà, se volgeremo lo sguardo alla storia dell'umanità ed alla sua evoluzione ascendente, e dirigeremo i nostri sforzi a ritrovare in essa la comunione degli spiriti, ci salveremo dall'ignavia propria dei pusillanimi e dal tedio della vita, ed acquisteremo la certezza di Dio, di Dio che Gesù Cristo chiamava suo Padre, e che è anche il Padre nostro.

INDICE